Der Messias

von

Hugo Greßmann



Göttingen · Vandenhoeck & Ruprecht · 1929

Der Messias

von

Hugo Greßmann



Göttingen · Vandenhoeck & Ruprecht · 1929

Forschungen zur Religion und Literatur
des Alten und Neuen Testaments

herausgegeben von
D. Rud. Bultmann und D. Dr. Hermann Gunkel
Prof. d. Theol. in Marburg Prof. d. Theol. in Halle a. S.

Neue Folge, 26. Heft
Der ganzen Reihe 43. Heft

Made in Germany.

Hubert & Co. G. m. b. H. Göttingen.

Vorwort.

Am 7. April 1927 wurde Hugo Greßmann von der Höhe seines reichen Lebens abberufen. Eine der Gedächtnisreden bei seiner Totenfeier hat ein tiefes Wort aus seiner letzten Stunde aufbehalten: Dem Tode entgegensehend, sagte er: „So wird sich nun auch dieses Rätsel lösen." In diesem Wort malt sich sein Wesen: Rätsel zu lösen, Verborgenes zu erkennen, war seine Freude. Er war eine rechte Forschernatur.

Als bald nach dem Kriege sein erstes größeres Buch: „Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie" im Buchhandel vergriffen war und die Aufforderung an ihn kam, eine neue Auflage zu besorgen, dachte er keinen Augenblick daran, das alte Werk — wiewohl es noch mitten in der Diskussion stand und keineswegs als veraltet gelten konnte — einfach noch einmal, wenn auch verbessert und vermehrt, ausgehen zu lassen. Als ich ihn im Jahre 1920 nach dem Kriege zum ersten Male wiedersah, stand ihm ein neues Buch, das an Stelle des alten treten sollte, lebendig vor der Seele. Es sollte die Probleme der Eschatologie in einer neuen Ordnung des großen Stoffes durchdringen, und heißen sollte es: „Der Messias."

In Greßmanns Nachlaß fand sich in zwei Papphüllen mit der Aufschrift „Messias I" und „Messias II" die fast vollendete Handschrift dieses Buches. Frau Professor Greßmann betraute mich im Sommer 1928 mit ihrer Drucklegung. Meine Aufgabe war einfach. Natürlich mußte das Buch so gedruckt werden, wie Greßmann es selbst hätte ausgehen lassen. Die Blätter lagen in seiner charaktervollen, leicht lesbaren Handschrift in scheinbar guter Ordnung vor. Es schien nichts weiter nötig zu sein als die Beaufsichtigung des Druckes.

Indessen bei näherem Zusehen ergaben sich doch eine Reihe von Fragen, die nicht ganz leicht zu beantworten waren. Greßmann hatte den umfangreichen Stoff in einzelnen Aufsätzen bewältigt, deren jeder schon durch eine besondere Zählung der Seiten als ein für sich stehendes Ganze ausgewiesen wurde. Die Ordnung aber, in der diese Aufsätze lagen, war deutlich nicht die für den Druck beabsichtigte. Es war zu fragen, in welcher Reihenfolge hätte Greßmann die einzelnen Untersuchungen zu einem Buche vereinigt.

Ein einzelnes Blatt, datiert mit dem 2. 6. 1922, entwarf folgenden Plan:

I. Israelitischer Hofstil.

II. Israelitische Prophetie.

A. Eschatologie im Allgemeinen.

a) Unheil,

b) Heil.

B. Messias im Besonderen.

a) politischer Messias (David),

b) prophetischer Messias (Knecht Jahves).

III. Jüdische Apokalyptik.

A. Eschatologie.

a) Unheil,

b) Heil.

B. Messias.

a) neutestamentlicher Messias (Menschensohn),

b) zelotischer Messias (Paraklet).

Schluß: Geschichte (Zusammenfassung).

Ein anderes (undatiertes) Blatt ordnete den Stoff so:

§ 1. Das Problem.

I. Das Heil.

A. Hofstil.

§ 2. Königslieder.

§ 3. König als Heilbringer.

§ 4. Gott als König.

§ 5. Hofpropheten.

B. Prophetische Gattungen.

§ 6. Gattung der Verheißungen.

§ 7. Gattung der Drohungen.

§ 8. Gattung der Heidenorakel.

§ 9. Gattung der Völkerweissagungen.

C. Der Messias.

1. Der politische Messias.

2. Der prophetische Messias.

3. Der apokalyptische Messias (Menschensohn).

4. Der zelotische Messias (Paraklet).

D. Das goldene Zeitalter.

II. Das Unheil.

III. Die Geschichte der Orakel.

A. Ägyptische Orakel.

B. Israelitische Orakel.

C. Römische Orakel.

Dazu tritt schließlich ein weiteres Einzelblatt: „1. Der Gang der Untersuchung: die Messiashoffnung ist, ganz allgemein gesagt, eine politische Hoffnung, obwohl später zum Teil sittlich-religiös vertieft. Sie hängt aufs engste mit den Vorstellungen vom Königtum zusammen. Diese müssen darum zuerst untersucht werden, ganz abgesehen davon, ob es sich um einen Messias handelt oder nicht. Das geschieht im ersten Hauptteil unter dem Titel: A. 'Der Hofstil'. Hier ist vom Messias nirgends oder nur zum Schluß die Rede."

Es war nach alledem unzweifelhaft, daß Greßmann beginnen wollte mit dem Abschnitt „Der Hofstil". In der Tat lag nun auch vor den ziemlich in der Mitte der Handschrift verwahrten 98 Seiten, die diesen Gegenstand behandeln, ein Blatt mit der Aufschrift: „Erstes Buch. Israelitischer Hofstil."

Hiernach habe ich es für geboten gehalten, mit diesem „Buch" zu beginnen und die mit seinem Titel erstmalig auftauchende Bezeichnung eines Hauptteils als „Buch", die die relative Selbständigkeit der einzelnen Untersuchungen gut zum Ausdruck bringt, auch auf die anderen Abschnitte zu übertragen.

Damit tritt das Buch „Prophetische Gattungen", das offenbar zuerst geschrieben und wohl vorübergehend auch als 1. Buch gedacht worden ist, wie es Greßmanns soeben mitgeteilter zweiter Plan will, an die zweite Stelle. Darauf habe ich die kleine Monographie, die unter dem Titel „Das goldene Zeitalter" die allgemeinen Vorstellungen vom Heil behandelt, folgen lassen, entsprechend der Teilung zwischen „Eschatologie im Allgemeinen" und „Messias im Besonderen", wie sie der erste Plan — hierin von dem zweiten abweichend — vorgesehen hat.

Für die drei Untersuchungen, die den eigentlichen Kern des Werkes bilden, habe ich Überschrift und Reihenfolge wiederum aus dem Plan I entnommen: Viertes Buch: Der politische Messias; Fünftes Buch: Der prophetische Messias; Sechstes Buch: Der Menschensohn.

Dagegen entspricht die Stellung der Monographie über „Die ägyptische Messiashoffnung" am Schluß als siebentes Buch wiederum dem zweiten Plan.

Es blieben noch übrig die Untersuchungen über den „Unerkannten Messias" und über „Die vierte Ekloge". Beide fügen sich nur locker an die eigentlich schon vorher aushallenden Darlegungen. Ich habe sie daher unter der Überschrift „Nachlese" ein wenig für sich gestellt. Greßmann selbst würde sie bei einer letzten Überarbeitung dem Ganzen gewiß noch fester eingefügt haben.

Daß das Werk diese letzte Überarbeitung von der Hand seines Verfassers nicht mehr erfahren hat, liegt an manchen Stellen am Tage (vgl. SS. 59, 95, 174, 221 und öfter), und ich habe mich gehütet, die Spuren dieses Fast-nur-vollendet-seins zu verwischen [1]). Bringen sie uns doch ergreifend zum Bewußtsein, daß wir bei der Lektüre dieses Buches mit einem im Aus-

[1]) Selbst Verschiedenheiten in der Schreibweise wie Ammoriter (so in den später geschriebenen Abschnitten) und Amuriter (so in den ältesten Teilen der Handschrift) habe ich nicht getilgt.

tausch sind, dem der Tod die rastlose Feder aus der Hand genommen hat, und lassen sie uns doch in das allmähliche Werden seiner Arbeit einen Blick tun.

Es war Greßmanns Art, seine Aufsätze oft mehrmals nacheinander niederzuschreiben. Wie sie in der Handschrift vorliegen, zeigen sie auf lange Strecken hin Seite für Seite nicht eine einzige Verbesserung und lassen so erkennen, daß wir die letzte krönende Fassung und Niederschrift einer viel überdachten Arbeit vor uns haben. Mehrfach aber waren auch mehrere Niederschriften des gleichen Teilabschnittes von Greßmann in der Papphülle mit der Aufschrift Messias niedergelegt. In diesem Falle war die Entscheidung, welche Fassung die letzte und also zu druckende sei, nicht immer ganz leicht. In einem Falle, in dem Abschnitt über den Menschensohn, habe ich mich nach langem Überlegen entschlossen, beide Niederschriften, ja wenn man den Aufsatz über „Das Problem des Menschensohnes" als eine dritte ansieht — drei Niederschriften durch den Druck zu erhalten. Sie kommen nämlich schließlich zu einem widersprechenden Ergebnis. Während die ersten beiden auf iranisch-babylonischen Ursprung der Menschensohngestalt führen, denkt der Aufsatz über das Problem des Menschensohnes an ägyptische Vorstellungen. Dabei wird gelegentlich auch im Einzelnen ein widersprechendes Urteil gefällt: Während Greßmann S. 407, Anm. 7 die Herleitung der jüdischen Metatron von Mithras ablehnt, wird sie S. 356 nachdrücklich gebilligt. Ich möchte glauben, daß das Letztere und die Überzeugung von dem iranisch-chaldäischen Ursprung der Menschensohngestalt Greßmanns letzte Meinung gewesen ist, vermag das aber nicht sicher zu sagen.

Ich hatte ursprünglich die Absicht, überall die inzwischen erschienene Literatur nachzutragen. Aber abgesehen von der Unlösbarkeit der Frage nach den Grenzen dieser Aufgabe würde dieser Versuch das Antlitz des Buches selbst entstellt haben. Es zeigt gerade durch seine Zitate, zu wie verschiedener Zeit der Verfasser die einzelnen Abschnitte vollendet hat.

Wenn — beispielsweise — in Buch I Erman-Ranke Ägypten, die Gunkel-Festschrift Eucharisterion, Hedwig Jahnows Klagelieder und Mowinckels Psalmenstudien III zitiert werden, so ist deutlich, daß dieses Buch nach 1923, dem Erscheinungsjahr der sämtlichen soeben genannten Werke, geschrieben worden ist. Andererseits werden Greßmanns Altorientalische Texte und Bilder noch in der ersten Auflage zitiert[1]). Die zweite Auflage, deren Vorwort im September 1926 geschrieben ist, kann dem Verfasser, als er die Untersuchung über den Hofstil schrieb, also noch nicht vorgelegen haben. Eine bei einer späteren Durchsicht niedergeschriebene, im Druck von mir nicht verwertete Randbemerkung verweist auf „die Ägyptische Zeitschrift 1924 oder 1925", kann also nicht vor 1925 geschrieben worden sein. Es ist hiernach wahrscheinlich, daß das erste Buch im Jahre 1924 verfaßt worden ist.

---

[1]) Ich habe in diesen Fällen die Seitenzahl der 2. Aufl. in eckigen Klammern hinzugefügt.

Das V. Buch („Der prophetische Messias") kennt weder Sellins „Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte" (1922) noch Mowinckels „Der Knecht Jahwä's" (1921). Es wird mit Mowinckels Untersuchung etwa gleichzeitig geschrieben sein. Auch die Bücher II–IV sind — jedenfalls in ihrer ersten Niederschrift — älter als Buch I, während Buch VI und VII dem Tode des Verfassers nahe stehen. Die Auseinandersetzung mit Eduard v. Norden und schließlich eine Erwähnung von v. Galls Βασιλεία τοῦ θεοῦ (1926) in dem Aufsatz über die 4. Ekloge Vergils waren erst im letzten Lebensjahre des Verfassers möglich.

Trotz dieser Ungleichheiten im Einzelnen ist das Buch eine eindrucksvolle Einheit. Getragen von einer geschlossenen Gesamtanschauung, im weiten Kreise die Anschauungen der Israel benachbarten Völker überblickend, aber doch immer wieder zu der sorgfältigen und ideenreichen Interpretation der einzelnen alttestamentlichen Weissagungen zurückkehrend, führt er das in den „Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie" begonnene Werk, nach neuem Plane bauend, zum Ziel.

Die Notgemeinschaft zur Erhaltung deutscher Wissenschaft hat die Drucklegung durch einen Zuschuß gefördert.

Mein Kollege Herr Lic. Dr. Galling hat mich bei der Durchsicht der Zitate freundlich unterstützt. Die Herren Studiosen Ammer aus Wernigerode und Ortmann aus Pankow haben die Register ausgearbeitet. Für alle diese Hilfe danke ich herzlich.

Halle (Saale), den 18. August 1929.

D. Hans Schmidt.

Inhalt.

Zur Einführung.

Das vorliegende Buch behandelt zunächst das Problem des Messias, vornehmlich auf israelitisch-jüdischem Boden; die Literaturen anderer Völker sind nicht um ihrer selbst willen durchforscht, sondern nur als sekundäre Hilfsquellen herangezogen worden, um die Geschichte des messianischen Glaubens im Alten Testament zu erläutern und zu ergänzen. Das Alte Testament kennt verschiedene Messias-Figuren: den wiederkehrenden David, den Knecht Jahves und den Menschensohn, die ihrem Ursprung, ihrem Wesen und ihrer Entwicklung nach untersucht werden.

Das Wort Messias ist also nicht eindeutig. Man kann den Ausdruck beanstanden, weil er leicht zu dem Irrtum verführt, als drehe sich die israelitisch-jüdische Eschatologie ausschließlich um den Messias — die monarchische Spitze kann fehlen und fehlt oft — und als sei der technische Gebrauch des Wortes alttestamentlicher Herkunft. Der Titel hat sich aber eingebürgert und ist nicht wieder auszurotten, auch wenn wissenschaftliche Pedanterie den Versuch machen wollte. Überdies läßt er sich schwer ersetzen; das Wort „Heiland", das man bisweilen gewählt hat, ist noch viel mißverständlicher.

Da die „messianischen Weissagungen" im weiteren Sinne — der Ausdruck deckt sich fast mit dem kürzeren, zutreffenderen und darum empfehlenswerten „Verheißungen" — auch eine Reihe von Anschauungen enthalten, die ganz allgemein mit der Heilszeit zusammenhängen, so ist es begreiflich, daß auch sie in den Kreis der hier erörterten Fragen mit aufgenommen worden sind; sie stehen sogar an erster Stelle[1]), weil sie den Schlüssel zum Verständnis der ganzen eschatologischen Hoffnung liefern. Das Gesichtsfeld muß sich aber noch mehr erweitern, sobald man erkennt, daß der Heilszeit notwendig eine Epoche des Unheils vorangehen muß. Infolgedessen lassen sich die Drohungen von den Verheißungen nicht trennen. So läuft das Problem in der Hauptsache auf eine Untersuchung der prophetischen Eschatologie hinaus oder der Prophetie überhaupt, da die Eschatologie das Zentrum ihrer Verkündigung bildet.

Das Wort Eschatologie ist wiederum mehrdeutig. Es bezeichnet das Wissen von den letzten Dingen (τὰ ἔσχατα) und wird in einem engeren Sinne vom Ende des Einzelnen (Tod und Auferstehung) oder in einem weiteren Sinne, der für uns allein in Betracht kommt, vom Ende der Welt (Weltkatastrophe und Welterneuerung) gebraucht. Aber auch da ist noch zu unterscheiden zwischen einer absoluten Eschatologie, für die das Ende der Welt in mythologischer Ferne liegt, und einer relativen, für die es unmittelbar bevorsteht. Wenn überhaupt von einer prophetischen Eschato-

[1]) [Hier schwebt dem Verfasser eine Anordnung des Stoffes vor, die von den beiden auf S. 4* mitgeteilten Plänen abweicht.]

logie die Rede sein kann, so kann das nur in dem letzten Sinne geschehen, genau so wie man von einer urchristlichen Eschatologie spricht. Die Propheten haben sich nie um das gekümmert, was spätere Geschlechter angeht; alle ihre Weissagungen galten der eigenen Generation und bezogen sich auf die Gegenwart oder die unmittelbare Zukunft, auch da wo sie vom Ende der Tage verkündeten.

Nun leugnet freilich eine große Reihe von Forschern den eschatologischen Charakter der prophetischen Worte. Wie will man ihn beweisen? Man kann die Schriften der Propheten von verschiedenen Seiten her betrachten und muß es tun, wenn man sie völlig ausschöpfen will. Der Theologe tritt gewöhnlich mit religionsgeschichtlichen Problemen an sie heran; das religiöse Leben und die religiösen Ideen gelten ihm mit Recht als das Wertvollste. Ein ganz anderes, in der letzten Zeit vielfach bearbeitetes Thema ist das Verhältnis der Prophetie zur Politik, ihre grundsätzliche und tatsächliche Stellung zu den Ereignissen ihrer Zeit; hier verschlingt sich das religiöse mit dem profanen Leben. Ein drittes Gebiet beackert die Literaturgeschichte, die sich über die Gattungen und Ausdrucksformen, um Stil und Rhythmus der prophetischen Schriften bemüht. Will man die Frage nach der Eschatologie beantworten, so muß man einen vierten eigentümlichen Gesichtspunkt anwenden, und nach den Stoffen und Motiven forschen, die von den Propheten gebraucht werden. Natürlich ist es nicht möglich, sich einseitig hierauf zu beschränken, wenn dies auch im Vordergrund der Betrachtung steht; dazu hängen alle Gebiete viel zu eng zusammen. Besonders ausführlich, wenn auch nicht erschöpfend, müssen die literargeschichtlichen Probleme erörtert werden, weil es gegenwärtig noch an den elementarsten Untersuchungen fehlt und weil eine falsche Literarkritik das Verständnis der Propheten versperrt hat.

Nach Stoffen und Motiven zu fragen, hat nur dann einen Sinn, wenn man der Meinung ist, daß diese von den Propheten der älteren, volkstümlichen Überlieferung entlehnt sind. Die Aufgabe der Propheten war, die politischen Ereignisse ihrer Zeit religiös-sittlich zu beurteilen. Als spezifisch prophetisch muß daher alles das gelten, was mit ihrem sittlich-religiösen Ideal aufs engste zusammenhängt, und ebenso alles das, was in der politischen Zeitgeschichte fest verankert ist. Überliefertes Gut dagegen tritt vor allem da zu Tage, wo die Propheten mit festgeprägten Formeln arbeiten, die sie nicht selbst geschaffen haben können und die sie nicht erläutern, oder wo sie einzelne Anspielungen machen, ohne sie näher auszuführen; den Zeitgenossen war dies ohne weiteres verständlich, während wir unsicher raten und tasten. Da über vorprophetische Anschauungen nur selten direkte Überlieferung vorliegt, ist man auf indirekte Rückschlüsse angewiesen. Solche Rückschlüsse sind überall da erlaubt, wo die Propheten polemisieren; aus ihrer Antithese muß die These erkannt werden, die sie zurückweisen. Man muß ferner auf die Vorstellungen achten, die nicht

organisch aus ihrem sonstigen Gedankenkreis zu begreifen sind, vielmehr einen gewissen Widerspruch gegen ihn verraten. In diesen Fällen muß es sich um Ideen handeln, die nicht von innen heraus schöpferisch geboren, sondern von außen her fremd übernommen sind. Vor allem aber ist das Augenmerk auf die märchenhaften, sagenhaften, mythologischen kosmologischen Bestandteile der prophetischen Verkündigung zu richten, weil diese nicht von den Propheten selbst erfunden sein können; sie liegen dem innersten Wesen der Prophetie völlig fern und sind darum notwendig als Lehngut zu betrachten.

Wer die Propheten für Menschen von Fleisch und Blut hält, wird selbstverständlich zugeben, daß sie auf Schritt und Tritt abhängig sind nicht nur in der Form, sondern auch im Inhalt. Aber in der Theologie, auch der modernkritischen, wirkt immer noch die alte Inspirationslehre nach, die mit dem Gedanken der geschichtlichen Entwicklung völligen Ernst zu machen hindert. Man fürchtet für die Größe und Originalität der Propheten, wenn sie in den normalen Verlauf der Menschheitsgeschichte fest eingestellt werden, und darum sieht man verächtlich auf alle Forschungen herab, die dem volkstümlichen Milieu der Umgebung gewidmet sind. Diese Angst ist unbegründet; denn in Wirklichkeit sind gerade solche Untersuchungen geeignet, den Blick für die Größe der Propheten zu schärfen. Wenn man weiß, wie weit sie abhängig waren, kann man auch erkennen, wie sehr sie über ihre Zeitgenossen hinausragen und worin sie einen Fortschritt über ihre Vorläufer hinaus gebracht haben.

Solange man mit Hengstenberg jede Entwicklung leugnete und die gegenteilige Behauptung für gottlos ausgab, solange man mit Hofmann in der alttestamentlichen Weissagung ein Gegenstück zu der Erfüllung in Christo sah, solange man von einem „Protevangelium" im Paradiese fabelte, war jede geschichtliche Betrachtung der messianischen Verheißungen ausgeschlossen, auch wenn man sie mit Franz Delitzsch „in geschichtlicher Folge" anordnete. Die literarkritische Schule hat das Verdienst, zuerst eine historische Darstellung der prophetischen Anschauungen versucht zu haben; der Fortschritt, den sie brachte, kann auch nicht durch die Erkenntnis geschmälert werden, daß ihre Auffassung vom Messias verfehlt war. Wellhausen beging einen verhängnisvollen Irrtum, als er die Eschatologie für die vorexilische Zeit leugnete, sie der Apokalyptik gleichsetzte und für ein künstlich-literarisches Gewächs erklärte. Am konsequentesten ist diese Andeutung von Volz verfolgt und damit zugleich adabsurdum geführt worden; nach ihm ist Hesekiel „der erste uns bekannte Jahveprophet, der die Messiasidee vertritt". Das richtige Verständnis hat zuerst Gunkel erschlossen, der die Messiashoffnung neben anderen Vorstellungen der Propheten für einen altorientalischen, von Israel übernommenen Stoff ausgab; die Propheten griffen ihn auf und prägten ihn um. Von seinen Anregungen ausgehend, hat die erste Auflage des vorliegenden Buches versucht, diese Behauptung bis in die Einzelheiten zu beweisen und die in der kritischen Schule herrschenden

Anschauungen umzustoßen. Wenn man von gelegentlichen, ablehnenden oder zustimmenden, Äußerungen anderer Forscher absieht, so ist Sellin der Einzige gewesen, der sich prinzipiell mit der Gesamtauffassung auseinander gesetzt hat. Die Hauptfehler hat er freilich nicht entdeckt, so wenig wie irgend ein Andrer. Neben ihm ist noch Hans Schmidt zu nennen als derjenige, dem die Wissenschaft auf diesem Gebiet einen bedeutsamen Fortschritt verdankt; er hat zum ersten Male mit besonderer Energie betont, daß der Messias meist nicht als Davidide, sondern als wiederkehrender David gedacht wird.

Von ihnen und von Anderen habe ich zu lernen mich bemüht. In vielen, oft entscheidenden Punkten habe ich umgelernt. Einer Rechtfertigung dafür bedarf es nicht; denn wahre Wissenschaft ist stets im Fluß. Das Buch ist als neue Auflage meines „Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie" geschrieben. Aber es ist ein völlig neues Buch geworden. Von der alten Arbeit sind nur wenige Sätze übernommen. Die Gesamtposition ist trotzdem im Großen und Ganzen dieselbe, weil die Art der Betrachtung und Fragestellung sich nicht geändert hat. Im Einzelnen sei Folgendes bemerkt: Zu dem traditionellen Titel zurückzukehren, hat mich die Beobachtung bestimmt, daß man zwar leicht geneigt ist, die alten Namen preiszugeben, aber nur, um dafür in der Sache an den alten, falschen Vorstellungen festzuhalten; das ist bequem und erweckt zugleich den Anschein, auf der Höhe moderner Forschung zu stehen. Dann ist es schon besser, bei den alten Namen zu bleiben, sie aber mit einem neuen, richtigen Inhalt zu erfüllen.

Weiter bin ich bestrebt gewesen, mehr als in der ersten Auflage die Gegner von der Unhaltbarkeit ihrer Position zu überzeugen; das ist zwar auch dort versucht worden, geschieht hier aber in noch höherem Maße, um das Gewicht der eigenen Auffassung zu verstärken. Die seit Ewald vielfach in der alttestamentlichen Wissenschaft beliebte Mode, das Falsche nicht erst lange zu widerlegen, sondern gleich das Richtige zu sagen, hat zwar den großen Vorzug der Kürze; es ist gewiß auch zuzugeben, daß es im letzten, entscheidenden Grunde darauf ankommt, ob die eigene These einleuchtender ist als die gegnerische. Trotzdem liegen die Schwächen eines solchen Verfahrens auf der Hand. Es führt leicht dazu, die Kraft der Gegenbeweise nicht genügend zu würdigen und infolgedessen den Vertreter einer anderen Meinung zu unterschätzen; von der Geringschätzung zur vollständigen Ignorierung ist dann nur noch ein Schritt. Die Achtung vor dem Gegner zwingt zu einer Auseinandersetzung, die mehr ist als eine wegwerfende Handbewegung in einer kurzer Anmerkung oder als eine schöne Verbeugung in der Literaturangabe. Zur sittlichen Wahrheitspflicht gehört auch, daß man nicht nur da Namen nennt, wo man polemisiert, sondern auch da, wo man, ohne zu widersprechen, von Anderen gelernt hat. Es ist leider nicht überflüssig, an diese elementarsten Anstandsregeln zu erinnern; in dieser Hinsicht kann man sich an manchen Kommentaren ein Beispiel nehmen,

die freilich oft des Guten zu viel tun. Bei der Überfülle der Produktion kann nicht jeder Einfall registriert und widerlegt werden; Vollständigkeit wäre vom Übel und würde den Tod der Wissenschaft bedeuten. Es muß genügen, die Hauptsachen herauszugreifen und den Weizen von der Spreu zu sondern. Daß Einzelne sich dadurch benachteiligt fühlen, läßt sich nicht ändern; aber so willig ich alle Prioritätsansprüche unbesehen anerkenne, habe ich mich dennoch bemüht, nach Kräften die Namen derer hervorzuheben, denen eine Förderung der Probleme verdankt wird.

Der Stoff ist wie in der vorigen Auflage zunächst nicht nach chronologischen, sondern nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet, weil dies für die Untersuchung zweckmäßiger ist; bestimmte Ideen, wie sie sich aus der Natur der Sache und dem Gang der Forschung ergeben, sind herausgegriffen und im Zusammenhange mit den Mitteln der philologisch-historischen Methode behandelt worden. Aber die historischen Gesichtspunkte, die auch dort nicht vernachlässigt worden sind, sind diesmal noch stärker betont worden. Ich habe nicht mehr so einseitig wie früher auf den „Ursprung" der israelitisch-jüdischen Eschatologie geachtet, sondern auch die spätere Entwicklung schärfer herauszuarbeiten versucht, sodaß der Titel des Buches in „Geschichte" der Eschatologie hätte geändert werden können. Das letzte Ziel aller unserer Forschungen bleibt doch, die geschichtliche Entwicklung immer deutlicher zu erkennen und den Wandel der Anschauungen nicht nur zu konstatieren, sondern ihn in seiner inneren Gesetzmäßigkeit und im Zusammenhang mit den zeitgeschichtlichen Ereignissen als notwendig zu begreifen.

Über die Methode bedarf es keiner Worte, da sie sich von selbst rechtfertigt. Um aber Mißverständnisse von vornherein zu vermeiden, wie sie der ersten Auflage beschieden waren, sei Folgendes betont: Die eschatologischen Vorstellungen sind zunächst auf Grund einer philologischen Interpretation herausgearbeitet worden. Dann ist im Einzelnen wie im Ganzen geprüft worden, ob die vorausgesetzten Anschauungen in Israel entstanden sind und sich dort organisch entwickelt haben oder nicht. Wo fremder Ursprung behauptet wird, geschieht dies nicht deshalb, weil sich zufällig hier oder dort Parallelen finden; gegen diese Art, Religionsgeschichte zu treiben, wird hier energisch protestiert. Vielmehr sind nur innere Gründe der Psychologie und der Logik entscheidend, die allein sicher und über alle zufälligen Bezeugungen erhaben sind. Nur dann, wenn etwas dem israelitischen Wesen fremd ist und aus der Geschichte Israels nicht begriffen werden kann, darf man an ausländischen Ursprung denken. Die Frage nach dem Woher ist sekundär; es ist sogar völlig gleichgültig, ob man sie beantworten kann oder nicht. Um dies auch äußerlich zum Ausdruck zu bringen, sind die ägyptischen Analogien zur israelitischen Prophetie trotz ihres hohen Alters dem Buche nicht etwa vorangestellt, sie sind im Gegenteil absichtlich erst am Schluß besprochen worden, nachdem die Frage der geschichtlichen Abhängigkeit bereits prinzipiell entschieden ist.

I. Allgemeines.

1. Der Begriff des Messias.

Was heißt Messias? Das Wort ist im heutigen Sprachgebrauch zu einer sehr abgegriffenen Münze geworden und kann auf religiösem, politischem, literarischem oder kulturellem Gebiet jeden Neuerer, Bahnbrecher und Volksbeglücker, meist mit einem gewissen ironischen Beigeschmack bezeichnen. Die Wissenschaft aber braucht um der Klarheit willen eindeutige Begriffe.

Auch der biblische Sprachgebrauch schillert in vielen Farben. Das Wort Messias ist zweifellos[1]) die griechische Umschrift des aramäischen *meschīha* (hebräisch *māschīach*) und heißt der „Gesalbte", in griechischer Übersetzung „der Christos". Es wird angewendet vor dem Exil auf jeden politischen Herrscher, ausnahmsweise auch den auswärtigen[2]), in der Regel auf den regierenden König in Israel, nach dem Exil dagegen zunächst nur auf das geistliche Oberhaupt, den regierenden Hohenpriester, später jedoch auf jeden beliebigen Priester[3]). Vielleicht ist es nur Zufall, jedenfalls aber Tatsache, daß im Alten Testamente niemals der Herrscher der Endzeit Messias genannt wird, obwohl der Begriff vorhanden ist. Anders ist es im Neuen Testamente; für die Urchristen war Jesus der Messias ursprünglich deshalb, weil sie glaubten, er werde wiederkehren und die endzeitlichen Hoffnungen Israels erfüllen. Diese eschatologische Verengung des Wortes muß sich, wie schon die Beibehaltung des aramäischen Ausdrucks an manchen Stellen lehrt, noch auf semitischem Boden vollzogen haben und gehört demnach der nachbiblischen Literatur des Judentums an[4]).

Für die Wissenschaft ist dieser Sprachgebrauch entscheidend. Damit ist

---

[1]) Lagarde (Deutsche Schriften S. 68) nahm an dem Doppel-σ in Μεσσίας Anstoß, aber mit Unrecht, da sich auch sonst Seitenstücke dazu finden, wie in Ἀβεσσαλώμ, Ἰεσσαί u. a.

[2]) So heißt Kyros „Gesalbter Jahves" Jes. 45_{1}, wie ihn nur ein Prophet im Überschwang des Glaubens nennen konnte, weil er in ihm den Beauftragten seines Gottes erkannte; aber er ist auch für ihn nicht der „Messias" im technischen Sinne des Wortes.

[3]) Die Benennung der Erzväter als der (unantastbaren) „Gesalbten" ist ganz vereinzelt Ps. 105_{15} = I Chron. 16_{22}. Das Volk wird nirgends im Alten Testament als Messias bezeichnet; die gegenteilige Behauptung beruht auf falscher Exegese (von Ps. 84_{10} usw.).

[4]) Wann das Wort Messias zum ersten Male im eschatologischen Sinne bezeugt ist, läßt sich nicht sicher entscheiden, da die Ansetzung der jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit zu unsicher ist; vgl. die Belege bei Volz (Jüdische Eschatologie 1903) S. 213 und dazu Sanhedrin 93b; Targ. jer. zu Gen. 49_{11}; Mischna Ber. I 5; Mischna Sota IX 15.

erstens gesagt, daß es grundsätzlich nur einen Messias gibt als die idealste Persönlichkeit, die dem Volk oder der Menschheit das höchste Heil bringt. Von dem Begriff des Messias ist zweitens der politische Hintergrund niemals ganz zu trennen, mag dieser auch bisweilen, namentlich in der späteren Zeit, gegenüber den sich vordrängenden religiösen Gedanken zurücktreten. Im Neuen Testament ist die politische Färbung des Messiastitels im allgemeinen nur schwach; aber sie ist doch in den Evangelien vielfach noch deutlich, am deutlichsten in der Kreuzinschrift, die Jesus als den „König der Juden", d. h. eben als den Messias verspottet. Drittens spielt stets die Vorstellung des Eschatologischen irgendwie mit hinein, mag man dabei nun an die ferne Endzeit oder an die unmittelbar bevorstehende Zukunft denken oder mag man die Endzeit durch den Glauben schon in der Gegenwart vorwegnehmen[1]). So ist der Messias kurz gesagt der König der idealen Zukunft oder der im Sinne endzeitlicher Hoffnungen idealisierten Gegenwart, obwohl aus dem politischen später mehr und mehr der religiös-sittliche Führer wird. Überall sonst sollte man den Ausdruck Messias vermeiden, um die wissenschaftliche Verständigung nicht zu erschweren; Ersatzworte wie „Erlöser" oder „Heiland" sollte man für das griechische *sotēr* aufsparen, das ein der semitischen Welt fremder Begriff ist.

Da die Messiaserwartung ursprünglich nur politischer Art ist, sofern nicht Nationalismus und Religion zusammenfallen, und da die Anschauungen vom idealen Herrscher der Zukunft naturgemäß durch die vom realen der Gegenwart beeinflußt sind, so muß die Untersuchung vom Königtum im allgemeinen und von der Salbung im besonderen ausgehen[2]).

2. Königs- und Priesterweihe.

Die israelitischen Herrscher wurden zwar auch gekrönt[3]) — nach dem Psalmisten hat Jahve dem Fürsten „die güldene Krone" aufs Haupt

[1]) Es sei hier ein für alle Male betont, daß das Wort „Eschatologie", d. h. die Kunde von den letzten Dingen, in diesem Buche unbedenklich auch dann gebraucht wird, wenn nicht die Endzeit, sondern die unmittelbar bevorstehende Zukunft oder gar die Gegenwart gemeint ist; denn die alttestamentlichen Propheten haben so wenig wie das Urchristentum für eine in unabsehbarer Ferne liegende Zeit Sinn gehabt. Mit dem Worte „Eschatologie" soll nur zum Ausdruck gebracht werden, daß die betreffenden Vorstellungen ursprünglich einmal in die Endzeit gehört haben, auch wenn dies später im allgemeinen nicht mehr der Fall ist.

[2]) Damit trennen sich von vornherein meine Wege von denen Sigmund Mowinckels (Psalmenstudien II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie. Kristiania 1922); er hat einen falschen Ausgangspunkt gewählt, da er von einem kultischen Fest ausgeht. Der Messias und die Eschatologie aber — daran ist nicht zu rütteln, wie sich aus der Ausführung im folgenden ergeben wird — sind ursprünglich politische Vorstellungen; sie können also nicht gut aus dem Kultus hervorgegangen sein, sondern könnten nur sekundär von ihm beeinflußt worden sein oder ihn selbst beeinflußt haben.

[3]) Der Priester Jojada schmückt Joas mit Diadem und Armspangen II Reg.

gesetzt[1]), wie nach einem babylonischen Königsliede Sin dem Lipit-Ischtar[2]) oder wie nach ägyptischem Glauben etwa Ptah dem Pharao Ramses II.[3]) — aber die Hauptsache war nicht die Krönung, sondern die Salbung, wie der Sprachgebrauch lehrt; denn der Hebräer sagt nicht „jemanden zum Könige krönen" sondern immer „ihn zum Könige salben"[4]). So begreift man, daß der König „der Gesalbte" heißt, genauer „der Gesalbte Jahves"[5]); er wird der Vorstellung nach von Jahve selbst mit „heiligem" Öl[6]), der Wirklichkeit nach in seinem Namen vom Priester mit Öl übergossen[7]), das dieser aus dem heiligen Zelt oder aus dem Tempel nimmt[8]). Vor dem Exil ist von einer Ölung der Priester niemals die Rede[9]); „salben" ohne jeden Zusatz heißt so viel wie „zum König machen"[10]).

11_{12}. Schon bei Saul werden beide Königsabzeichen genannt II Sam. 1_{10}. Man kann freilich fragen, ob Diadem und Krone dasselbe sind. — Cant. 3_{11} erwähnt einen Hochzeitskranz, gehört also nicht hierher.

1) Ps. 21_{4}.

2) „Sin hat die Krone deines Hauptes (dir) aufgesetzt für immerwährend", heißt es bei Heinrich Zimmern (König Lipit-Ištar, ein altsumerisches Lied; Berichte der Sächsischen Gesellschaft der Wiss. Phil.-hist. Kl. 68. 1916, 5. S. 15 Z. 45). Alle Königsrangzeichen stammen von der Gottheit, wie Dhorme S. 160ff. mit zahlreichen sumerischen, babylonischen und assyrischen Beispielen belegt.

3) Roeder: Urkunden der Religion der alten Ägypter 1923, S. 161: „Ich setze dir die Krone mit meinen eignen Händen auf". Für Darstellungen vgl. Gayet: Luxor Taf. XXI Abb. 74 (Amon und Sechmet krönen den König); Naville: Deir el-Bahari III Taf. 64 (Horus und Seth krönen die Königin) usw. [AOTB.[2] Abb. 69].

4) Jdc. 9_{15}; I Reg. 19_{15}.

5) I Sam. $24_{7.11}$; 26_{9}ff.; II $1_{14.16}$; 19_{22}; Thren. 4_{20}. Ferner: „Gesalbter des Gottes Jakobs" II Sam. 23_{1}. „Gesalbter" parallel „König" I Sam. 2_{10}; II 22_{51} = Ps. 18_{51}. „Gesalbter" II Sam. 2_{35}; 16_{6}; Ps. 20_{7}; 28_{8}; 84_{10}; $89_{39.52}$; $132_{10.17}$; Hab. 3_{13}; II Chron. 6_{42}.

6) Ps. 89_{21}.

7) So deutlich I Sam. 10_{1}; II Reg. 9_{6}. In Ps. 133 ist nur vom Bart, nicht von der Salbung des Hohenpriesters die Rede.

8) Samuel salbt Saul und David I Sam. 10_{1}; 11_{15} LXX; 16_{13}; doch kann man die Geschichtlichkeit anfechten. Unanfechtbar ist I Reg. 1_{39}: die Salbung Salomos durch den Priester Zadok. Die Salbung Jehus durch Elisa II Reg. 9_{6} ist eine leicht begreifliche, weil revolutionäre, Ausnahme. An mehreren Stellen scheint das Volk zu salben (II Sam. $2_{4.7}$; $5_{3.17}$; 19_{11}; I Reg. 5_{15}; II 11_{12}; 23_{30}), und Wellhausen (S. 38) denkt wenigstens für die spätere Zeit an eine „Mehrheit von Subjekten". Aber beauftragt war doch wohl ein Einziger, und da niemals ein Laie, hingegen mehrfach Priester (oder Propheten) als solche genannt werden, so ist man berechtigt, dies Amt überall den Priestern zuzuweisen, d. h. genauer dem Hauptpriester des königlichen Tempels in der Residenz. „Sie salbten" ist also so viel wie „man salbte" oder „sie ließen salben". II Reg. 11_{12} ist וימלכו und וימשחו als Singular zu punktieren und zu übersetzen: „Er salbte ihn zum König" (Eißfeldt in Kautzsch: Die Heilige Schrift usw.[4]). Der Priester Jojada, der die ganze Revolution geleitet, die Königswahl getroffen hat und auch im folgenden alles selbst tut, wird auch die Salbung vollzogen haben.

9) Ex. 29_{7}; Lev. $4_{3.5.16}$; 6_{15}; 21_{10}; Num. 35_{25} Dan. $9_{25.29}$. Alle diese Stellen, die die Salbung des Hohenpriesters voraussetzen, sind nachexilisch.

10) II Sam. 19_{11}; vgl. I 11_{15} LXX.

In der nachexilischen Literatur bezeichnet „der Gesalbte“ ursprünglich nur den Hohenpriester[1]; der Brauch des Ölausgießens, der zunächst auf ihn allein beschränkt ist, wird aber später auf alle Priester ausgedehnt[2]). Damit ist der Sinn dieser Sitte auch für die vorexilische Zeit bestimmt: sie bedeutet die Weihe zum Priesterkönig. Eben deshalb durften gewöhnliche Priester nicht gesalbt werden, so wenig wie in der ersten Zeit nach dem Exil; denn es gab nur einen einzigen Gesalbten: den König als den höchsten Priester. Der nachexilische Hohepriester ist der rechtmäßige Erbe des Priesterkönigs und hat von diesem Titel und Brauch übernommen, was in der priesterlich überarbeiteten Literatur des Alten Testaments aus begreiflichen Gründen verschwiegen und nach Möglichkeit verwischt wird[3]). Eine solche Übertragung ist aber nur unter der Voraussetzung denkbar, daß die Salbung priesterlichen Sinn hatte und daß diese Bedeutung auch der späteren Zeit noch bekannt war.

Der sakrale Begriff der Ölweihe ist in den vorexilischen Schriften besonders daran deutlich, daß der „Gesalbte“ als unverletzlich gilt[4]). David schlägt schon das Gewissen, als er dem „Gesalbten“ einen Zipfel seines Gewandes abgeschnitten hat[5]). So ist der König als „Gesalbter“ an die Sphäre der Gottheit herangerückt und unter ihren vornehmsten Schutz gestellt, und darum ist das Überschütten mit Öl die wichtigste Handlung bei den Krönungsfeierlichkeiten, die alle anderen in den Hintergrund drängt. Genau dieselben Weihen finden sich im Gottesdienst wieder: Lade, Zelt und alle Geräte werden mit Öl gesalbt, damit sie „hochheilig“, d. h. unverletzlich, seien[6]). Einen Stein „salben“ heißt, ihn „zu einem heiligen Stein machen“ [7]). Die Ölung als Einweihungsbrauch war auch den Babyloniern bekannt. So berichtet z. B. Nabonid, wie er nach dem Bau des Schamasch-Tempels alles für den Einzug der Gottheit vorbereitete: „Schwellen, Schlösser, Riegel und Türflügel ließ ich überfließen vom feinsten Öl, und für den Einzug ihrer erhabenen Gottheit erfüllte ich den reichgezierten Tempel mit süßem Wohlgeruch[8]).

Damit ist auch der ursprüngliche Sinn der Salbung erklärt: sie

---

[1]) Eine gewisse Ausnahme macht Sach. 4_{4}, da hier zwei „Gesalbte“ vorausgesetzt werden; aber der Ausdruck משיח wird vermieden, und es ist sehr bezeichnend, daß hier der weltliche und der geistliche Herrscher als die beiden „Ölsöhne“ nebeneinander stehen.

[2]) Diese Erweiterung findet sich nur in den jüngeren Schichten des Priesterkodex Ex. 28_{41}; 30_{30}; 40_{15}; Lev. 7_{36}; 10_{7}; Num. 3_{3}.

• [3]) המשיח ist nicht nur eine Abkürzung für משיח יהוה, sondern auch für הכען המשיח. Einen Zusammenhang lehrt schon die Form משיח statt des zu erwartenden משוח.

[4]) I Sam. 26_{9}; II 1_{14}ff.; 4_{9}ff. [5]) I Sam. 24_{6}f.

[6]) Ex. 30_{26}ff.; Lev. 8_{10}ff.

[7]) משח מצבה Gen. 31_{13} = שם מצבה Gen. 28_{22}, wie Wellhausen (Zwei Rechtsriten bei den Hebräern, AR. VII 1904, S. 33) richtig beobachtet hat.

[8]) St. Langdon: Die neubabylonischen Königsinschriften, 1912, S.258 Z. 13.

verleiht göttlichen Wohlgeruch und macht eben dadurch gottgleich[1]). Das Öl ist wie das Räucherwerk als Weihmittel so beliebt, weil es köstlichen Duft verbreitet, um dessen Willen „Götter und Menschen" den Ölbaum rühmen[2]). Als Antiochus IV. einmal wegen der herrlichen Salbe, nach der er duftete, „selig" gepriesen wurde, ließ er dem Betreffenden ein großes Gefäß mit der kostbarsten „Stakte" über das Haupt gießen[3]), und so beschränkte sich auch die Salbung der Könige nicht auf den Tag der Krönung, nur daß sie dann feierlich von Jahve oder seinem Priester vollzogen wurde und deshalb besonderen Sinn gewinnen konnte.

Israel hat die Königssalbung als heilige Sitte von den Amorritern übernommen. Sie wird schon in den Armarnabriefen vorausgesetzt[4]). Die Priesterwürde ist dort zwar nicht bezeugt, doch kennen wir sie von Melchisedek[5]) und von phönikischen Königen[6]). Woher die Amorriter ihrerseits den Brauch entlehnt haben, ist heute noch nicht sicher zu beantworten. Den Assyrern[7]) scheint er ebenso bekannt gewesen zu sein wie den Ägyptern. Ägyptische Darstellungen lehren uns, daß der König und ebenso der Priester zum Zeichen der „Reinigung" mit einer Flüssigkeit übergossen wurden, die man als Lebenswasser auffassen muß, weil die Tropfen bisweilen durch Lebenszeichen ersetzt werden[8]). Diese „Reinigung" ist kein gewöhnliches Bad; denn erstens erfolgt sie durch Götter oder durch Priester in deren Masken[9]),

---

1) H. Weinel (משח und seine Derivate, ZAW. XVIII 98, S. 54) denkt an Übertragung des göttlichen Lebensstoffes oder des „heiligen Geistes" (I Sam. 10_{6}; 16_{13}; Jes. 61_{1}). Nach Wundt: Völkerpsychologie II 2 S. 12 ist die Salbung bei Naturvölkern ein Brauch, der vielfach beim Eintritt der Mannbarkeit vollzogen wird; er faßt das pflanzliche Fett als späteren Ersatz für das tierische Fett auf, und Fett ist ja wie Blut gleichbedeutend mit Leben, Seele, Geist. Wie es ein Wasser des Lebens gibt, so gibt es auch ein „Öl des Lebens" Vita Adae 36; II Hen. 8_{7} Charles; 22_{8}f.), das als ἔλαιον τοῦ ἐλέου gilt (Apc. Mosis Tischend S. 6; Ev. Nicodemi II 3). Das heilende Öl spielt im ägyptischen Wundzauber eine besondere Rolle (Reitzenstein AR. VII 1904 S. 402 Anm. 2). So könnte man noch vielerlei anführen; bezeichnender aber als alles erscheint der Wohlgeruch des feinen Öls, der für die Gottheit typisch ist wie für den König. Vgl. im übrigen E. Lohmeyer: Vom göttlichen Wohlgeruch. Sitzgsber. Heidelb. Akad. 1919, 9.

2) Jdc. 9_{9}.

3) Polybios XXVI 10: Ὅτε καί τινος εἰπόντος· μακάριοί ἐστε ὑμεῖς οἱ βασιλεῖς καὶ οἱ τοιούτοις χρώμενοι καὶ ὀδωδότες ἡδύ, ... ἐποίησεν αὐτοῦ καταχυθῆναι τῆς κεφαλῆς μέγιστον κεράμιον πολυτελεστάτου μύρου, τῆς στακτῆς καλουμένης κτλ.

4) Amarnabriefe $51_{6.\,8}$. J. A. Knudtzon: Die El-Amarna-Tafeln, 1915, S. 318 f.

5) Gen. 14_{18}.

6) Der Titel „Priester der Astarte" ist bezeugt bei Eschmunazar, Eschmunaastarte und Tabnit von Sidon, dagegen nicht bei ihren Nachfolgern (Lidzbarski: Altsemitische Texte 6_{7}; 7_{15}); Josephus c. Ap. I 123 spricht von dem syrischen Εἰθώβαλος ὁ τῆς Ἀστάρτης ἱερεύς.

7) Nach einem schlecht erhaltenen Text, vgl. Meißner: Babylonien und Assyrien I S. 63 f.

8) Lepsius: Denkmäler VI 124 VII 238.

9) Erman-Ranke: Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum², 1923, S. 70.

und zweitens bedeutet sie die einmalige Weihe zum Priestertum, in beiden Punkten mit dem hebräischen Brauch sich aufs engste berührend. Von einem Übergießen mit Öl wissen wir zwar aus Ägypten bisher nichts, indessen ist beachtenswert, daß in Israel der Ölweihe, wie es scheint, eine „Reinigung" mit Wasser vorausgegangen ist; denn sonst wäre unverständlich, warum Salomo gerade an der Gihon-Quelle und Adonja an der Walker-Quelle zu Königen gesalbt werden[1]). Bad und Salbung gehören natürlich zusammen wie bei jeder Pflege des menschlichen Körpers und gehen dem Ankleiden voran; die Zeremonien der Thronbesteigung sind ja im Grunde nichts anders als ein Ankleiden, besonders feierlich deshalb, weil „die Investitur" durch die Gottheit erfolgt. Das wird in Assyrien nicht anders gewesen sein als in Ägypten oder in Israel; denn auch nach Assyrien pflegten die befreundeten Höfe, wenn ihnen die Thronbesteigung eines neuen Königs mitgeteilt war, einen Gesandten mit „königlicher Kleidung und wohlriechendem Öl zum Salben" zu schicken[2]), wohl als Zeichen dafür, daß auch sie ihrerseits die Investitur vollzögen und anerkennten. Vielleicht darf man in den verschiedenen Ländern kleine Unterschiede derart annehmen, daß die einzelnen Akte der Investitur verschieden stark betont wurden: in Ägypten die Reinigung, in Israel die Salbung, anderswo vermutlich die Bekleidung. Im Alten Testament werden die Purpurmäntel als Königsgewänder nach dem vorliegenden Text überhaupt nicht erwähnt und nur selten vorausgesetzt[3]). Jedenfalls waren die israelitischen Könige gleich den anderen Throngenossen im vorderen Orient die höchsten Priester ihres Volkes, wie ihre zahlreichen gottesdienstlichen Handlungen lehren[4]), und führten als solche den Titel des „Gesalbten" (genauer des „Gesalbten Jahves"), der seitdem immer ungefähr gleichbedeutend dem „König" geblieben ist.

---

[1]) I Reg. 1_{45} (Salomo) und 1_{9} vgl. v. $_{11}$ff. (Adonja). Diese beiden Nachrichten lehren zugleich, daß Mowinckel: Psalmenstudien II S. 6f. Unrecht hat, wenn er die Salbung im Heiligtum oder an einem heiligen Ort vor sich gehen läßt; nach II Reg. 11_{11} wird der Königssohn sogar eigens aus dem Tempel herausgeführt, um im Tempelvorhof gesalbt zu werden an der Stelle, die als *'omed* (so ist mit Delitzsch II Reg. 11_{14}; 23_{3} zu lesen), als „Königsplatz" für ihn bestimmt war und durch Läufer und Truppen besonders gut geschützt werden konnte, ähnlich wie in ägyptischen Heiligtümern ein Platz inschriftlich bezeichnet ist: „Hier steht der König". Die Investitur oder Salbung mußte in der Regel, von der Jehu II Reg. 9_{4} eine Ausnahme bildet, vor allem Volk sichtbar geschehen. Da sie als heilige Handlung vom Priester vollzogen wurde, so mußte sie zugleich — darin wird Mowinckel Recht haben — „vor Jahve" stattfinden, der also irgendwie, sei es in einem Bilde, einem heiligen Stein, der Lade oder in einem anderen Rangzeichen, zugegen war.

[2]) Meißner: Babylonien und Assyrien I S. 64.

[3]) Purpurmäntel der midianitischen Könige werden erwähnt Jdc. 8_{26}; für die israelitischen Könige vgl. die verderbten Texte I Reg. 22_{10}; II Chron. 18_{9}.

[4]) I Sam. 13_{9}; 14_{33}ff.; II 6_{13}f.; I Reg. 3_{4}; 8_{12}ff.; II 16_{10}ff. usw. Vgl. § 6.

II. Königslieder.

3. Hofstil.

Die Salbung der Könige war israelitischer Hofstil geworden in demselben Sinne, wie etwa bei uns die Taufe zum Stil der christlichen Familie gehört. Was die Bräuche bedeuten, oder gar welchen Sinn sie ursprünglich hatten, ist ganz oder verhältnismäßig gleichgültig gegenüber der Tatsache, daß sie bestehen und geübt werden müssen. Überall in der Welt, wo ein König vorhanden ist, wird er vom Hofstaat wie mit Schranken umgeben, die alles Gemeine absperren sollen; die „Etikette", jetzt eine Eigentümlichkeit jeder vornehmen Gesellschaft, hat ihre ersten Triumphe bei Hofe gefeiert, nicht erst am französischen Hofe! Solange sie fehlt, kann wohl von einem „Häuptling", aber nicht von einem König im strengen Sinn des Wortes die Rede sein. Der Ausdruck Hofstil ist geeignet, alle Anschauungen, Redewendungen und Sitten zusammenzufassen, die am königlichen Hofe üblich sind, die nur in seiner Atmosphäre gedeihen und die daher ebenso notwendig zu ihm gehören wie Paläste, Frauenhaus, Prunkwagen, Leibwache und Steuern.

Auch die Königslieder dürfen als höfische Dichtung zum Hofstil gerechnet werden. In dem Worte Stil liegt angedeutet, daß es sich nicht nur um subjektive und aus dem Augenblick geborene Äußerungen der Ehrfurcht oder der Begeisterung handelt, wenn diese Stimmungen auch nicht zu fehlen brauchen, sondern auch um objektive, genau geregelte, feste Verpflichtungen, deren Zwang sich niemand ungestraft entziehen kann. Der Ausdruck enthält nichts Herabsetzendes und soll nur das zum Bewußtsein bringen, worauf es in dieser Untersuchung ankommt. Selbst unser aufgeklärtes und demokratisches Zeitalter kann sich von den Formeln und Sitten nicht befreien, die irgendwann einmal entstanden, dann erstarrt und durch eine Jahrhunderte lange Gewohnheit geheiligt sind; die beharrliche Zähigkeit, die jedem Stil innewohnt, macht sich aus begreiflichen Gründen beim Hofstil besonders geltend. Sollte es im alten Israel anders gewesen sein?

Gewiß braucht auch bei Hofe das Individuelle nicht zu fehlen; der Hofsänger kann je nach der Begabung, Gemütsart und Erfahrung seinen Liedern ein persönliches Gepräge geben und ihnen trotz allen Stiles einen lebendigen Reiz verleihen. Wie die Form, so wird sich auch der Inhalt mannigfach wandeln; Ereignisse der Gegenwart oder jüngsten Vergangenheit müssen notwendig einwirken. Aber entfernt man die durch die Persönliichkeit und die Zeitumstände gegebenen Farben, so bleibt dennoch ein großer Rest, der für den Hofstil als landläufig gelten muß. Aufgabe der Interpretation ist es, vor allem auf das Individuelle zu achten; hier aber soll im Gegensatz dazu der typische Hofstil den Mittelpunkt der Darstellung bilden. Bei der Thronbesteigung, beim Auszug in die Schlacht, bei der Rückkehr vom Kriegsschauplatz, bei der Vermählung, bei der Geburt eines Thronfolgers,

bei diplomatischen Empfängen und bei sonstigen prunkvollen Festen muß der höfische Sänger die Leier stets auf den genau entsprechenden Ton stimmen und alte, regelmäßig sich wiederholende Gedanken nicht nur über den König selbst, sondern auch über den Glanz seiner Herrschaft, den Reichtum seines Landes und das Gelingen seiner Unternehmungen vortragen. Die Motive seiner Lieder sind daher bis zu einem gewissen Grade von vornherein bekannt.

Auch einzelne Eigentümlichkeiten stehen fest. So gehört zum Hofstil notwendig die Übertreibung. Wer verpflichtet ist, auf Goldgrund zu malen, darf es mit den Farben der Wirklichkeit nicht immer genau nehmen. Der König muß in erster Linie verherrlicht werden; er will hören, was angenehm klingt, selbst wenn die Wahrheit nicht dazu paßt. An den Winkelhöfen verlangt die Sitte auch, daß der Unterschied zwischen Kleinfürsten und Weltkönigen möglichst verwischt werde. Ferner darf ein frommer Ton nicht fehlen. Wer sich als Auserwählter der Gottheit fühlt und zu ihr besonders nahe Beziehungen unterhält, wird gern und dankbar zu ihr aufblicken. Überdies hat er als Vertreter des Volkes priesterliche Rechte, die er, schon gegenüber den Priesterbeamten, mit Vorliebe betont. Opfer, Gebete und Orakel, die für ihn persönlich bestimmt sind, bilden neben Kriegführen und Rechtsprechen den Hauptinhalt seines Lebens. Endlich ist das ausländische Wesen zu nennen, das nirgends üppiger wuchert als am Hofe. Das ist begreiflich, weil der König am meisten mit dem Ausland in Berührung kommt durch seine Politik, seine Gesandten, seine Heiraten und seine Besuche. Er muß Wert darauf legen, die Verbindung mit den fremden Höfen zu pflegen und mit ihnen zu wetteifern; der Hofstil ist stets international. Darum wird man auch den Israels nur dann ganz fassen und recht würdigen können, wenn man ihn mit dem der anderen altorientalischen Völker vergleicht. Seitenstücke sind hier nicht nur wünschenswert, sondern geradezu notwendig, um die Übereinstimmung und Beeinflussung festzustellen und zugleich zu erkennen, wie weit Israel seine eigenen Wege gegangen ist.

4. Psalm 2.

Unter den Königsliedern[1]) sind einige, die man bis in die neueste Zeit messianisch gedeutet hat; diese müssen als Ganzes betrachtet werden, weil sie nur so richtig erklärt werden können. Am lehrreichsten unter ihnen ist Psalm 2:

1 *„Warum toben die Heiden*
'lärmen' die Völker ohne Grund,
2 *'verschwören sich' die Könige der Welt*
und beraten die Fürsten miteinander: ' '
3 *Wir wollen ihre Stricke zerreißen,*
ihre 'Joche' von uns werfen."

---

[1]) Zu den Königsliedern gehören Ps. 2. 20. 21. 45. 72. 101. 110. 132.

4 Der im Himmel thront, lacht,
˹Jahve˺ spottet ihrer.
5 Alsdann redet er zu ihnen in seinem Zorn
und schreckt sie in seinem Grimm:
6 „Ich bins, der ihn zum König bestellte
auf Zion, meinem heiligen Berge.
7 ˹Ich nahm ihn in den Schoß und sprach zu ihm˺:
»Du bist mein Sohn, den ich heute geboren.
8 Heische, ˹ ˺ so geb ich dir Völker zum Erbe,
die Enden der Welt zum Besitz!
9 Du sollst sie mit eisernem Zepter zermalmen,
wie Töpfergeschirr sie zertrümmern!«“

---

10 Nun denn, ihr Könige, seid klug,
laßt euch warnen, ihr Richter der Welt!
11 Dienet Jahve in Furcht, ˹ ˺
zitternd küßt ˹seine Füße˺!
12 Daß er nicht zürne und ihr den Weg verfehlt;
denn bald wird entbrennen sein Zorn[1]).

Dies Lied ist am Tage der Thronbesteigung eines uns unbekannten judäischen Königs zuerst[2]) gesungen worden; denn nur zu dieser Gelegenheit paßt das Wort Jahves: „Du bist mein Sohn, den ich heute geboren.“ Man übersetzt gewöhnlich falsch: „den ich heute gezeugt“, ohne den Sinn und die Geschichte dieser Formel zu beachten. Uns modernen Menschen würde es scheinen, als ob sie mit ihrem bezeichnenden „heute“ nur in den Mund einer Mutter paßt, die ein Kind als das ihrige ausgeben will, oder besser, da sie schwerlich Veranlassung zu einer so feierlichen Erklärung hat, in den Mund einer Frau, die ein fremdes Kind als ihr eigenes annimmt; mit dieser Formel könnte Noomi den Sohn ihrer Schwiegertochter Ruth adoptiert haben, indem sie ihn „in ihren Schoß setzte“ und „als Nährmutter“

---

[1]) In v. 2 יתיעצו Lagarde. „Wider Jahve und seinen Gesalbten“ ist falsche Glosse, die das Pluralsuffix („ihre Stricke“) erklären will; denn die Empörung richtet sich nicht gegen Jahve und den König, sondern gegen den König und sein Volk. In v. 3 lies עלתימו mit LXX. אז in v. 5 kann sich nicht auf die Zukunft beziehen; denn ein künftiger Zorn der Gottheit kann bei der gegenwärtigen Gefahr nichts nützen. Auch bezieht sich der Inhalt der im Zorn gesprochenen Worte auf die unmittelbare Gegenwart, den Tag der Thronbesteigung, auf den später hinzuweisen kein Grund ist. Es heißt also nicht „dereinst“, sondern „alsdann“ (wenn sie sich befreien). Die Wiederherstellung von v. 7 verdanken wir Torczyner (Debir II S. 75), der liest וְאָמַר אליו (י wurde als יהוה mißverstanden) אספתיו אל חֵקִי. Streiche ממני in v. 8. In v. 11ff. lies mit Bertholet: ברעדה נשקו ברגליו.

[2]) Später ist es gewiß auch bei anderen Gelegenheiten wiederholt worden, ist es doch sogar in das liturgische Gesangbuch der nachexilischen Gemeinde aufgenommen worden.

an ihren Busen legte[1]). Danach müßte die Formel genauer lauten: „Du bist mein Sohn, den ich heute in meinem Schoß geboren habe“ oder nach den Worten, die Rahel von ihrer Sklavin Bilha gebraucht[2]): „den ich heute auf meinen Knien geboren habe“. Aber nicht nur Frauen, sondern auch Männer konnten den Geburtsakt des Weibes für sich beanspruchen; so wurden Machir Söhne geboren „auf den Knien Josephs“[3]). Wie dies zu erklären ist, erkennt man aus einer modernen ethnologischen Parallele: Bei dem arabischen Stamm der Hanādschre im Ostjordanlande „steht die Mutter während der Geburt; zwei Frauen stützen sie unter dem Arm, und der Mann, der vor ihr hockt, empfängt das Kind auf seine Knie“[4]). Der hier geschilderte Brauch will das Eigentumsrecht des Mannes an die Kinder sicher stellen, um die Macht der eigenen Familie zu stärken; er muß aus der Zeit des Kampfes stammen, die das Mutterrecht aufheben wollte, wonach die Kinder zur Familie der Frau gehörten. Aber was für den einen Stamm zutrifft, gilt nicht für alle Araber, gilt auch nicht für alle Israeliten, wenigstens nicht der historischen Zeit, wie das Wort der Bilha lehrt[5]); so oft auch die Sitte im Alten Testament bezeugt ist[6]), muß sie doch als Ausnahme aufgefaßt werden, die nur unter besonderen Umständen geübt wird. Wie die Bräuche der Adoption immer die gleichen sind, so ist auch der Zweck immer derselbe: Der Mann will einen Erben haben. Infolgedessen machte es dem Israeliten keine Schwierigkeit, mit jener Formel den König als den Adoptivsohn und Erben auch eines männlichen Gottes wie Jahve zu bezeichnen, und man braucht nicht zu vermuten, daß die Redewendung deshalb von einem auswärtigen Hofe stammen müsse, wo es Sitte war, den König als den Sohn einer Göttin auszugeben. Immerhin ist diese Möglichkeit trotzdem erwähnenswert, da sich uns eine Fülle von Seitenstücken im vorderen Orient aufdrängen wird und da die fremde Herkunft der zugrundeliegenden Anschauung nicht gut geleugnet werden kann.

Dasselbe gilt wahrscheinlich für die Redewendung: die Füße Jahves küssen, die ursprünglich mit dem Fußkuß zusammenhängt, mit dem der Verehrer die im Bilde gegenwärtige Gottheit begrüßt. Sie war zweifellos einmal wörtlich, sinnlich gemeint, auch wenn sie hier wohl sicher in übertragenem Sinne gebraucht wird. Das Küssen der Götterbilder ist Hos. 13 2

1) Ruth 4 16. Wir kennen ähnliche Redewendungen aus dem Gesetz Hammurapis § 170 f. und aus dem Neuen Testament Joh. 19 26 f. In Bulgarien legt eine Mutter noch heute ein Kind, das sie adoptiert, an die Brust; vgl. § 8.

2) Gen. 30 3.

3) Gen. 50 23; vgl. 48 12 (Ephraim und Manasse sitzten als Adoptivkinder auf dem Schoß Jakobs).

4) Musil: Arabia Petraea III 214. Daß auch die alten Ägypter diese Sitte kannten, wird man schließen dürfen aus der Darstellung der Geburt des Ptolemäus XVI Caesarion (Lepsius: Denkmäler IV 60 = Moret S. 68 Fig. 11).

5) Nach Gen. 30 3 soll die Sklavin auf den Knien Rahels, nicht Jakobs gebären.

6) Vgl. noch Num. 11 12 und Ps. 27 10.

auch als israelitische Sitte bezeugt, aber da es wahrscheinlich nur Stierbilder Jahves gegeben hat, da ferner die Redewendung im Alten Testamente nur hier vorkommt, in Babylonien und Ägypten dagegen vielfach begegnet[1]), so wird man auch hier an ein fremdes Vorbild des Sängers denken müssen.

Drittens treffen wir das Bild von dem Zerschlagen der Völker wie Töpfergeschirr. Es liegt zwar an sich nahe und ist auch sonst geläufig[2]), berührt sich aber doch auffällig mit dem assyrischen Hofstil; so heißt es von Sargon, daß er „die Länder alle in Töpfergeschirr zerbrach und den vier Weltgegenden Zügel anlegte"[3]). Wie ganz anders paßt dies Bild zu dem assyrischen Riesenkönig als zu dem israelitischen Zwergfürsten!

Noch befremdlicher ist viertens die Bitte um die Weltherrschaft, die der Sänger seinem Könige in den Mund lege. In Israel ist nach unserm Gefühl schon als Bitte unerträglich, was Sargon von sich als Tatsache behauptet, daß er „die vier Weltgegenden" unterwarf. Fast wörtliche Seitenstücke finden sich in Assyrien wie in Ägypten. In Assyrien heißt es von Tukultinamurtu, daß ihm die Götter „die Enden der vier Weltgegenden zum Eigentum schenkten"[4]). Fast ebenso wird in einem Siegesbericht über Amenhotep II. gerühmt, wie er „die Enden der ganzen Erde, alles, worauf die Sonne scheint", erobert habe[5]). Im Siegeslied auf König Menephtah verleiht ihm die Gottheit „Ägypten zum Erbe auf ewig"[6]). Auch Darstellungen kommen in Betracht, wie die Gottheit dem Pharao die Völker der Welt zuführt und sie ihm zu eigen macht[7]). So ist uns eine Stele Ramses II. in Abu Simbel erhalten; man sieht, wie der König die Syrer und Neger vor dem Gotte Ptah niederschlägt, und hört, wie Ptah die Worte spricht: „Ich bin dein Vater, der dich als Gott erzeugt hat, um auf meinem[8]) Thron König von Ober- und Unterägypten zu sein. Ich befehle dir die Länder an, die ich geschaffen habe"[9]), eine vorzügliche Erläuterung zu Ps. 2 und zu den Worten Jahves an seinen König.

Wichtiger aber als alle diese Einzelheiten ist die Tatsache, daß der

---

[1]) Erman-Ranke: Ägypten² S. 82; Ungnad-Greßmann: Gilgamesch-Epos VI 15; Ungnad AOTB. I S. 43. 91.

[2]) Jes. 30_{14}; Jer. 19_{11}.

[3]) Zylinderinschrift Sargons KB. II 40 Z. 9; vgl. auch Prunkinschrift ebd. 52 Z. 14.

[4]) Keilschrifttexte aus Assur. historischen Inhalts Nr. 16 Vs. 5ff.; Bezold Sitzg. Heidelb. Akad. Phil.-hist. Kl. 1915, 8 S. 32.

[5]) Ranke AOTB. I S. 245 [2. Aufl. 890].

[6]) Ebd. S. 194 [anders gedeutet 2. Aufl. S. 23].

[7]) So z. B. Greßmann AOTB. II Abb. 233. 258. 265 [2. Aufl. Abb. 89. 114]. Auf diese Parallelen hat Gunkel zuerst hingewiesen.

[8]) Der entsprechende Ausdruck „Thron Jahves" (I Chron. 29_{23}; II 9_{8}) ist in Israel erst spät nachweisbar, wie ein Vergleich von II Chron. 9_{8} mit I Reg. 10_{9} („Thron Israels") beweist; er ist nicht mythologisch, sondern religiös bestimmt und hängt mit der Vorstellung vom „Reich Jahves" zusammen (I Chron. 28_{5}).

[9]) Roeder: Urkunden S. 158. Ähnlich redet Amon ebd. S. 157 usw.

Psalm als Ganzes von fremden Mustern abhängig sein muß; die von ihm vorausgesetzten Zustände passen, wenn man die Worte in ihrem vollen Sinne nimmt, nicht zu einem judäischen Könige, weil dieser keine „Könige der Welt" unter sich hatte, die sich wider seine Oberherrschaft hätten empören können. Anders war es in Babylonien oder Ägypten, die wirklich Weltreiche waren. Wie oft hat die Geschichte gelehrt, daß der Thronwechsel dort von den Unterworfenen benutzt wurde, um das Joch der Fremdherrschaft von sich abzuschütteln! Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, wird das Lied sofort verständlich: Der mächtige König, der die Untertanen und Völker im Zaum hielt, ist gestorben. Das ist das Zeichen zum Abfall, und schon laufen die Fäden der Verschwörung durch das ganze, unermeßlich große Reich. Diese Gelegenheit gibt dem Sänger Anlaß, den neuen König bei seiner Thronbesteigung zu verherrlichen. Er schildert die gefährliche politische Lage, tröstet aber seinen Herrscher durch den Hinweis, daß sein Gott im Himmel für ihn ist und für ihn wie für seinen leiblichen Sohn sorgen wird; wer vermag, wider ihn zu sein? Darum, ihr Könige der Welt, laßt euch warnen, ehe es zu spät ist und Jahve selbst eingreift! So hat der Dichter Zustände und Voraussetzungen, die in einem Weltreich Wirklichkeit waren, auf den jerusalemischen König übertragen, obwohl sie zu ihm nur teilweise passen und wie eine unglaubliche Übertreibung erscheinen. Die politischen Verhältnisse sind bis zu einem gewissen Grade dieselben, nur muß man sie sich kleiner denken. Die „Könige der Welt" sind etwa die Fürsten von Edom und Philistäa und andere Ortsschulzen, Bürgermeister und Präsidenten, die der Dichter wohl, um seinen Herrscher und sein Volk zu verherrlichen, mit dem Ehrentitel eines Königs bekleidete. Das Israel der späteren Königszeit, das hier zu uns redet, fühlte sich, gewiß auf einem Höhepunkt seiner Geschichte und im vollen Bewußtsein seiner jugendlichen politischen Kraft, die uns als Selbstüberschätzung gelten mag, als den Herrn der Welt und durfte es tun, wenn man das Wort „Welt" im israelitischen Sinne auslegt. Von diesem Glauben beseelt, konnte sich der Sänger ohne Bedenken dem Einfluß fremder Königslieder und der verpflichtenden Kraft des Hofstils hingeben, der nicht duldet, daß die kleinen Könige hinter den großen zurückstehen; so durfte er den Mund voller nehmen, als unbedingt notwendig war, und konnte seinem Herrn Bilder und Gedanken zueignen, die ursprünglich für einen wirklichen Weltherrscher gepägt waren. Erklärt sich von daher ungezwungen[1]) das Ganze, so wird man mit um so größerem Recht die einzelnen Wendungen, von denen oben die Rede war, auf Entlehnung zurückführen dürfen; was zunächst nur als wahrscheinlich zu vermuten war, ist jetzt zur Gewißheit erhoben.

---

[1]) Anders urteilt Mowinckel III 84f., der von dem Anspruch auf Weltherrschaft als einer „gemeinorientalischen religiös-politischen Theorie" spricht, ohne jedoch ihr Vorhandensein zu beweisen. Die Weltherrschaft ist in Ps. 2 nicht nur religiös-ideale Forderung, sondern auch politisch-reale Voraussetzung.

Die messianische Erklärung des Psalms ist verfehlt; sie stammt aus der Synagoge und ist eine Verlegenheitsauskunft, um das ihr peinliche Vorhandensein von Königsliedern im Psalter zu vertuschen. In Wirklichkeit weist nichts auf den Messias der Endzeit hin. Was der Dichter schildert, ist nicht Zukunft, sondern Gegenwart; und wollte man behaupten, der Sänger schaue nach prophetischer Art die Zukunft als gegenwärtig, so ist dennoch die Beziehung auf den Messias unmöglich, weil die vorausgesetzten Umstände dem widersprechen. Wenn der Messias erscheint, dann frohlockt der Israelit; denn mit ihm kommt der Tag Jahves, die Niederwerfung der Feinde und die Herrschaft über die Welt. In Ps. 2 dagegen ist wohl eine freudige, siegesgewisse Stimmung des Dichters zu erkennen, aber der Hauptzweck seines Liedes ist, dem Könige Mut zu machen und ihm Vertrauen auf seine künftigen Erfolge einzuflößen; daher der Hinweis auf das göttliche Lachen, daher die Verheißung Jahves an den Herrscher, daher die Drohung des göttlichen Zornes an die Richter der Welt! Der Messias braucht weder Trost noch Verheißung; ihm gibt man keine Orakel, weil er selbst die Erfüllung aller Orakel ist[1]). Für ihn ist auch die Unterwerfung der Völker selbstverständlich. Hier aber wird im Gegenteil vorausgesetzt, daß die Heiden bereits untertan sind und sich zu befreien suchen; es handelt sich demnach nicht darum, die Welt zu erobern, sondern das Eroberte zu behaupten[2]). Das paßt nicht zum Messias, wohl aber zu einem regierenden König, der als der Sohn eines „Welt"herrschers geboren ist.

Aber auch die nahe verwandte Anschauung ist nicht erlaubt, hier werde der regierende König als Messias gefeiert; sie ist im Grunde nur ein Überlebsel der älteren, messianischen Deutung. Man kann den Dichter einen „Propheten" nennen, sofern er einen Jahvespruch als Orakel verkündet, und kann von einer Nachahmung prophetischer Literatur reden, aber man darf dabei nicht an die Schriftpropheten Israels denken, sondern nur an die Priester- und Hofpropheten, deren Literatur uns im Alten Testament nicht aufbewahrt worden ist. Die Orakel spielten im Leben des Königs eine große Rolle; bei jeder wichtigen Unternehmung wurde zuvor der Bescheid der Gottheit eingeholt. Beim Thronwechsel hat man natürlich dasselbe getan; der Priester hatte die Aufgabe, die Segenswünsche der Gottheit in Worte zu kleiden und sie dem Könige zu melden. Im Anschluß an solche Vorlagen haben die Hofdichter Orakel in ihre Lieder aufgenommen oder sie nachgeahmt. Ein Bild der priesterlich-prophetischen Vorlagen gewinnt man aus der assyrischen oder ägyptischen Literatur. In Assyrien wie in Ägypten haben sie in der Regel die Form eines Zwiegespräches

---

[1]) Um den Unterschied der Stimmung und der Motive zu erfassen, vergleiche etwa Jes. 9 1 ff., wo wirklich der Messias gegenwärtig gedacht ist.

[2]) Von hier aus ist auch v. 8 zu verstehen: Der junge König muß, wenn er die Weltherrschaft behaupten will, sie aufs neue als Geschenk aus der Hand Gottes empfangen und mit eigener Kraft erwerben, was er besitzt.

zwischen dem Könige und der Gottheit: So wendet sich Asurbanipal dreimal in verschiedenen Gebetsstellungen[1]) an Nabû und bittet ihn, vielleicht am Tage der Thronbesteigung, um langes Leben und um Schutz gegen die Feinde; dreimal antwortet Nabû gnädig durch den Mund des Priesters. Dabei fehlt nicht der Hinweis, daß Nabû „die Gestalt des Königs geschaffen", daß dagegen Ischtar ihn gesäugt hat und als Fürsprecherin für ihn eintritt. Aus Ägypten besitzen wir eine Wechselrede zwischen Amenophis III. und Amon, eine zweite zwischen Ramses II. und Ptah, und andere mehr[2]). Bald beginnt der König das Zwiegespräch und teilt dem Gotte mit, welche Tempel er für ihn erbaut habe, und zum Dank dafür verleiht ihm dieser die Herrschaft über die Welt; bald werden die beiden Teile umgekehrt. Auch hier wird jedesmal die Geburt und die Erziehung des Königs durch den Gott betont. Durch solche Muster angeregt, hat der israelitische Hofdichter eine Klage seines Herrschers als Frage vorangestellt[3]); die Antwort Jahves aber ergeht nicht unmittelbar an den König und an ihn allein, sondern zugleich, was eine besondere Feinheit ist, auch an die ihm unterworfenen Fürsten[4]). So gestaltet der Sänger in eigenartiger Weise die Verheißung für seinen Herrn gleichzeitig zu einer wirksamen Drohung gegen dessen Feinde.

Alles Eschatologische fehlt. Die Verschwörung der Völker kann man nicht mit dem Ansturm der Heiden vergleichen, den die Propheten am Ende der Tage erwarten; denn dabei wird der Hauptunterschied übersehen: In Ps. 2 sind die Völker untertan und wollen die Stricke zerreißen, mit denen sie gebunden sind, während bei den Propheten das Gegenteil der Fall ist; da sind die Heiden frei, und Israel soll unterworfen werden. Überdies wird nirgends darauf angespielt, daß der hier verherrlichte König die Messiashoffnungen erfüllen solle; es heißt weder ausdrücklich: „Du bist der so lange sehnlich Erwartete" — was freilich prosaisch wäre, aber es liegt auch nicht unausgesprochen hinter den Worten — noch wird ihm irgendein Name oder Prädikat beigelegt, das auch nur von fern an den Messias oder an die messianische Zeit erinnerte. Man braucht nur die

---

[1]) H. Zimmern: Bab. Hymnen u. Gebete (AO. XIII 1911) S. 20f.; P. Jensen: KB. VI 2 S. 136ff.; Streck: Assurbanipal II 342ff. Z. 5: Auf dem Boden liegend; Z. 19: auf die Knie gesunken; Z. 27: (stehend?) mit ausgebreiteten Händen. Vgl. § 8.

[2]) Roeder: Urkunden S. 157 und 158ff.

[3]) v. 1-3 sind nicht eine vom Dichter, sondern vom Könige an die Gottheit gerichtete Frage. Eine „Klage" enthalten sie, sofern sie die gegenwärtige Notlage beschreiben.

[4]) Schon aus diesem Grunde hat Mowinckel III 80ff. Unrecht, wenn er Ps. 2 eine kultische Liturgie nennt, ganz abgesehen davon, daß die Salbung kein kultischer Akt ist. Noch weniger wird man in diesem Psalm mit Mowinckel eine königliche Proklamation sehen können. Das Lied gehört vielmehr zur Kunstpoesie und stammt von einem lyrischen Dichter, der es seinem Herrscher zur Thronbesteigung gewidmet hat, wie gerade aus dem Vergleich mit den assyrischen und ägyptischen Seitenstücken hervorgeht.

Frage aufzuwerfen, ob in Ps. 2 irgend etwas enthalten sei, was nicht entsprechend von einem ägyptischen oder assyrischen Könige gesagt werden könnte, um sofort zu erkennen, daß hier in keiner Weise an den Messias gedacht ist. Der Psalm berührt sich mit der Messiashoffnung nur insofern, als beide den Gedanken der Weltherrschaft Israels betonen; aber der Messias gewinnt sie, um sie für immer zu behalten, während der hier Gefeierte bereits in Gefahr ist, sie wieder zu verlieren. Dennoch ist die Untersuchung dieses Psalms und der anderen ihm verwandten Königslieder für uns von großem Wert, weil sie uns den Mutterboden kennen lehrt, auf dem der Messiasglaube gewachsen ist. Wenn ein Dichter im Überschwang des orientalischen Hofstiles den gegenwärtig regierenden König von Jerusalem als den Herrn der Welt betrachten konnte, wieviel mehr konnte ein Prophet im Übermaß der Hoffnung einen künftigen König auf Davids Thron als den Herrn der Welt erwarten, gehörten doch Jahve die Enden der Erde zum Besitz! Beide sind nur verständlich in einem jugendlich-ehrgeizigen, an politischen Idealen reichen Volk mit hochstrebenden, weitfliegenden Zielen, aus einer glühenden Vaterlandsliebe geboren.

5. Psalm 72.

Ps. 72 lautet:

1 *'Jahve', dein 'Recht' gib dem König,*
deine Gerechtigkeit dem Königsohn!
2 *Er 'richte' dein Volk in Gerechtigkeit,*
deine Armen in Recht!
3 *Die Berge mögen Heil tragen,*
die Hügel 'Gerechtigkeit seinem Volk'!
4 *Er richte die Armen im Volk*
helfe den 'Elenden', und zermalme die Bedrücker!

---

5 *Er 'lebe', so lang die Sonne scheint*
und länger als der Mond bis in die fernsten Geschlechter
6 *Wie der Regen fällt auf die Wiesenschur,*
wie Regentropfen das Land 'befruchten',
7 *so sprosse in seinen Tagen 'das Recht'*
'und wachse' das Heil, bis der Mond nimmer ist!

---

8 *Er herrsche von Meer zu Meer*
und vom Euphrat bis an die Enden der Erde!
9 *Vor ihm mögen 'seine Feinde' sich beugen,*
seine Gegner den Staub lecken,
10 *die Könige von Tarsis und den Inseln Geschenke bringen,*
die Könige von Scheba und Saba Gaben senden,
11 *alle Könige ihm huldigen, alle Völker ihm dienen!*

---

12 *Er ˹rette˺ den Armen, den, der da schreit,*
den Elenden, den, der keinen Helfer hat,
13 *erbarme sich der Geringen und Armen,*
erlöse die Seele der Armen!
14 *Aus der Bedrückung ˹ ˺ befreie er ihre Seele,*
ihr Leben sei kostbar in seinen Augen!

---

15 *Auch er lebe, und man gebe ihm sabäisches Gold;*
dann betet er für ihn immerdar, segnet ihn allezeit.

---

16 *Das Getreide ˹mehre sich˺ im Land,*
˹wachse reichlich˺ auf dem Gipfel der Berge!
Wie der Weihrauchbaum ˹sprosse seine Ähre,
seine Frucht˺ wie das Kraut der Erde!

---

17 *Sein Name soll ewig sein,*
sein Name länger dauern als die Sonne!
In ihm sollen sich segnen alle Völker,
˹alle Geschlechter der Erde˺ ihn preisen[1])!

Hier ist ebenso wie in Ps. 2 die messianische Deutung zu verwerfen. Der Dichter trägt die Wünsche, die er für den regierenden König hegt, im Gebet vor Gott, damit sie erfüllt werden. Gewiß sind es überschwängliche Ziele, deren Verwirklichung erhofft wird, wie man sie sonst wohl vom Messias erwartet, aber in dem Liede selbst wird mit keinem Wort weder auf den Messias im besonderen, noch auf die eschatologische Zeit im allgemeinen angespielt. Überdies ist der Messias der Idealkönig, und daher wäre es sinnlos, darum zu bitten, daß er es sein möge. Wie die Gebetsform so weist auch die Bezeichnung „Königssohn", die nach der Gedankenwiederholung im Wechsel der Glieder dasselbe besagen muß, wie „König"[2]), auf den gegenwärtigen Herrscher als den leiblichen Sohn seines Vorgängers. Nicht einmal das darf behauptet werden, daß der Dichter seinen königlichen Herrn im Licht des Messias schaue, weil er ihm Weltherrschaft und ewigen Ruhm wünscht, Hoffnungen, zu denen ein geschichtlicher König in Israel für nüchternes, politisches Denken nicht berechtigte. Diese Frage wäre vermutlich sofort entschieden, wenn uns der schlecht überlieferte Psalm in seiner ursprünglichen Fassung erhalten wäre. Am Schluß

[1]) Die meisten Verbesserungen nach LXX. In v. 1 lies משפטך, in v. 2 ידן, so auch im folgenden überall Jussiv, in v. 3 לעמו גבעות צדקה Greßmann; v. 4 streiche בני als Variante zu עניו; v. 5 lies ויאריך, v. 6 ורזפו, v. 7 צדק und וירב, v. 9 צריו; v. 14 streiche ומחמס als Variante. v. 16 lies סֶפֶת Georg Hoffmann (MS.) und יַעֲשֵׁר ... יציץ ומגדן Greßmann. v. 17 ist mit LXX einzuschieben: כל־משפחות הארץ.

[2]) v. 1.

muß der Name des Königs gestrichen sein, wie auch der gestörte Stil[1]) bestätigt; denn man wird dem Dichter nicht die Sinnlosigkeit zutrauen wollen, daß er den Namen dessen verschwiegen haben sollte, den er durch sein Lied für immer verherrlichen wollte. Aber da nun der Name fehlt, müssen wir uns dem indirekten Beweis genügen lassen, daß die hier vom Sänger geäußerten Wünsche an jedem, also auch an dem israelitischen Königshof gesprochen werden konnten, sind sie doch auch anderswo bezeugt, wo von einer Messiashoffnung nicht die Rede sein kann. Wenn sie in Israel überschwänglich wirken, so erklärt sich das aus der übertreibenden Art orientalischer Phantasie überhaupt, die durch patriotische Begeisterung und politischen Ehrgeiz noch gesteigert wird, und aus dem Zwang des Hofstils im besonderen, der die kleinen Fürstenhöfe hinter den großen nicht will zurückstehen lassen.

Der Psalmist betont mit leidenschaftlicher Wucht den Gedanken der Gerechtigkeit — eine Tugend, die in Israel vielleicht mehr als bei anderen Völkern unter die Königspflichten gerechnet worden ist. Ihre Hervorhebung und der mehrfache Hinweis auf das niedere Volk ist hier um so leichter zu begreifen, als der Dichter selbst zu den Armen gehört, die zu betteln sich nicht scheuen und der königlichen Huld vor allem bedürfen[2]). Aber dieselben Züge fehlen im Hofstil der Ägypter so wenig wie in dem der Assyrer oder Babylonier. So wird der „rechtschaffene, freundliche und milde" Menephthah gerühmt, weil er „den Bedrückten in jedem Lande verteidigt"[3]), so hat Hammurapi am Eingang seiner Gesetzessammlung den Göttern nicht nur für seine Herrschaft gedankt, sondern auch ausdrücklich als Zweck hinzugefügt: „auf daß ich Gerechtigkeit im Lande erstrahlen ließe, daß ich Böse und Übeltäter dem Verderben übergäbe, daß der Starke dem Schwachen nicht Gewalt antue"[4]); und am Schluß nennt er sich den „König, dem Schamasch die Rechtssatzungen geschenkt hat"[5]), unserem Psalm genau entsprechend, der das Recht für den König von Jahve erbittet. Hier so wenig wie in dem zweiten Motiv der Fruchtbarkeit des Landes, das in Babylonien[6]) und in Ägypten[7]) wiederkehrt, kann von irgendwelcher Abhängigkeit

[1]) Nach dem hebräischen Stilgesetz dürfte „sein Name" nicht im parallelen Gliede wiederholt werden. Vielleicht hieß es ursprünglich: יהי פ״ לעולם „N. N. lebe ewig".

[2]) v. 15. So zuerst Gunkel.

[3]) Ranke AOTB. I 194 [2. Aufl. S. 23 etwas anders aufgefaßt].

[4]) Kol. I 32ff.; AOTB. I 141 [2. Aufl. S. 381].

[5]) Kol. XXV r 97f.; AOTB. I 170 [2. Aufl. S. 408]. Vgl. Ilias 1, 238f.: δικασπόλοι, οἵ τε θέμιστας πρὸς Διὸς εἰρύαται usw.

[6]) Vgl. z. B. den Brief eines Höflings an Asurbanipal (Harper I 2) oder die große Annaleninschrift dieses Königs KB. II 157: Streck: Asurbanipal II S. 7 (Rassam. Cyl. I 51) „Während meiner Regierungszeit kam der Überfluß massenhaft herab; während meiner Jahre stürzte reichlich Segen nieder."

[7]) Vgl. das Siegeslied auf Menephthah (AOTB. I 195, [2. Aufl. S. 24]), wo von fruchtbaren „Gefilden", dem „Vieh des Feldes" und der „Überschwemmung

die Rede sein. Wenn das Getreide so hoch werden soll wie der Weihrauchbaum, so gleicht das gewiß dem Wachstum des Paradieses, wie es der Israelit sonst erst am Ende der Tage oder wie es der Ägypter auf dem Ackerfeld im Jenseits erwartet, wo das Korn sieben Ellen mißt[1]). Aber da Asurbanipal sich der Tatsache rühmt, daß unter seiner Regierung das Getreide fünf Ellen hoch war[2]), so mag ein Israelit wohl seinem regierenden König einen so überschwänglichen Segenswunsch mitgegeben haben, ohne ihn deshalb für den Messias zu halten.

Besonders beliebt ist drittens, nicht nur in Israel, das Beiwort der Ewigkeit, das in verschwenderischer Fülle über den König ausgeschüttet wird, von dem einfachen Gruß an, der selbst in der Todesstunde noch erschallt[3]), bis zu den überschwänglichen Segenswünschen der Psalmisten[4]). Derselbe Gedanke prägt sich in verschiedenen Formen aus, die zum Teil ganz scharf auf einzelne Kulturen beschränkt bleiben. Spezifisch babylonisch sind die Vorstellungen vom „Lebenswasser", die wir aus der Literatur[5]) und noch deutlicher aus den Abbildungen kennen. So wird schon auf dem Relief Gudeas[6]) und auf dem Siegel Gudeas[7]) der Patesi bei der Gottheit eingeführt, um von ihr Lebenswasser, d. h. ewiges Leben zu erhalten. Diese Szenen bedeuteten ursprünglich die Inthronisation des Königs; denn der himmlische Trank wird ihm naturgemäß am Tage der Thronbesteigung zuteil. Später haben die Bilder den alten Sinn verloren; die Beamten des Herrschers eignen sie sich an, und schließlich wagt auch der gemeine Mann, das Lebenswasser für sich zu beanspruchen. Was einst Vorrecht der Könige war, wird allmählich Massengut, ein Vorgang, der sich immer und überall wiederholt und darum auch für die sogenannten „Einführungsszenen" anzunehmen ist. Eine zweite spezifisch babylonische Vorstellung ist die der „Schicksalstafeln", auf die der Schreibergott Nabû Namen und Lebensdauer des Königs schreibt[8]). Genau so bewilligt der ägyptische Hofstil den Pharaonen ewige Lebensdauer: „Solange der Himmel dauert, dauerst du. Du wirst viele Jahre existieren und hunderttausende von Jubiläen verbringen, indem du hier bist für immer und ewig ... Deine Lebenszeit

des Stromes" die Rede ist, oder das Lied auf Amenemhêt III. (Breasted-Ranke S. 179) oder das Gebet Ramses IV. (ebd. S. 353) oder die Verheißung Ptahs an Ramses II. (Roeder: Urkunden S. 160) usw.

1) Roeder: Urkunden S. 268.

2) Rassam. Cyl. I 41 ff. Streck a. a. O. II S. 7.

3) I Reg. 1 31; Neh. 2 3; Dan. 2 4; 3 9. 4) Ps. 18 51; 21 5; 45 7; 61 7; 72 5. 17.

5) Noch Nabopolassar, der Begründer der neubabylonischen Dynastie, wünscht seinem Sohne, daß sein Name auf ewig genannt sein möge. Jastrow I 401; dort weitere Beispiele.

6) Eduard Meyer: Sumerier S. 43 ff. (Taf. VII); [AOTB² Abb. 47].

7) Ebd. S. 47; Prinz: Altorientalische Symbolik I. Berlin 1915. Taf. XII 5. S. 134 ff. [AOTB² Abb. 45].

8) So sagt z. B. Asurbanipal von Nabû: „Mein Leben ist vor dir geschrieben" (Zimmern AO. XIII 1 S. 20 Z. 21).

soll die Ewigkeit sein, die Lebenszeit des Re als König der beiden Länder, die Jahre des Aton im Himmel"[1]), d. h. wie unser Psalmist sagt, „solange die Sonne scheint". Da ihm dies noch nicht genügt, verheißt er ihm sogar längere Dauer als Sonne und Mond; das erinnert an das dichterische Motiv der verkehrten Welt, das die Höflinge von Tell el-Amarna so gern gebrauchen, um eine unausdenkliche Zeit auszudrücken: „bis der Ozean zu Fuß marschiert, bis die Berge zu Schiff fahren[2])." Spezifisch ägyptisch ist die Vorstellung von dem Zaubermittel des Lebenszeichens, das die Gottheit dem Könige reicht[3]), oder von dem Namen, den sie auf den „heiligen Baum" in Heliopolis schreibt[4]). In Israel und anderswo[5]) findet sich statt dessen das „Buch des Lebens".

Handelt es sich in allen diesen Fällen um Seitenstücke, die im allgemeinen nicht voneinander abhängig sind oder es wenigstens nicht notwendig zu sein brauchen, so hat dagegen das vierte Motiv der Weltherrschaft in v. 8 des vorliegenden Psalms eine Einkleidung gefunden, deren babylonische Herkunft Albert Eichhorn aus inneren Gründen zwingend erschlossen hat. Die Größe eines Reiches wird bezeichnet, indem man entweder die beiden äußersten Grenzen nennt: „von Meer zu Meer", oder indem man einen Kreis schlägt „vom Euphrat" als dem Zentrum „bis an die Enden der Erde". Nebukadnezar bietet in der Tat „die Gesamtheit aller Nationen vom oberen bis zum unteren Meere" auf[6]) — die beiden Meere im Osten (das persische) und im Westen (das mittelländische) bilden für Babylonien die beiden äußersten Grenzen — und Adadnirâri unterwirft alle Länder „vom Ufer des Euphrats aus bis zum großen Weltmeer seinen Füßen"[7]), eine in Assyrien, das am Tigris gelegen ist, ebenso befremdliche Redewendung wie in Jerusalem. Es ist sehr beachtenswert, daß solche Bilder aus Babylonien über Assyrien nach Palästina gewandert sind, und noch erstaunlicher, mit welcher Zähigkeit sie sich bis in späte Jahrhunderte gehalten haben[8]). Wie nahe hätte es nach unserer Auffassung gelegen, für den Euphrat den Jordan einzusetzen! Auf Grund dieser Ausdrucksweise darf man den vorliegenden Psalm mit Sicherheit in die assyrische Zeit verlegen.

---

[1]) Roeder: Urkunden S. 72; vgl. weiter Erman-Ranke S. 324ff.; Roeder (bei Roscher) s. v. „Sonne" Sp. 1189; AOTB. I 194 usw.

[2]) Roeder: Urkunden S. 77.

[3]) AOTB. II Abb. 118 [2. Aufl. Abb. 71ff.].

[4]) Erman-Ranke S. 396 Abb. 171 [AOTB.² Abb. 101].

[5]) Für die Griechen vgl. L. Ruhl: De mortuorum iudicio. Gießen 1903. S. 101ff.; für die Punier vgl. Lidzbarski Eph. I 166f.; für die Araber vgl. Coran Süre 82. — Ex. 32₃₂f.; Jes. 4₃; Mal. 3₁₆; Ps. 56₉; 69₂₉; 139₁₆; Dan. 12₁; vgl. weiteres bei Zimmern KAT.³ S. 405.

[6]) Langdon S. 146 Z. 18ff. [7]) AOTB. I 113 Z. 11ff. [2. Aufl. S. 344].

[8]) Die Redewendung wird in dem nachexilischen Spruch Sach. 9₁₀ wiederholt, der auch sonst literarisch abhängig ist.

6. Psalm 110.

Ps. 110 lautet:

1 *Spruch Jahves an meinen Herrn:*
„Setz dich zu meiner Rechten, bis ich lege deine Feinde
zum Schemel deiner Füße!
2 *Dein machtvolles Szepter ʿstreck ausʾ,*
von Zion aus herrsche inmitten deiner Feinde!
3 *Dein Volk sei willig*
am Tage deines Heeres!
ʿAuf den heiligen Bergen
zeugte ich dich aus dem Schoß der Morgenröteʾ.“
4 *ʿDarumʾ hat Jahve geschworen*
und läßt sichs nicht gereuen:
„Sollst Priester sein auf ewig
um Melchisedeks willen.“

---

5 *ʿJahveʾ steht zu ʿseinerʾ Rechten,*
ʿdarum erhebt er sein Hauptʾ.
ʿEr zerschmettertʾ am Tage seines Zorns
und richtet Könige.
6 *ʿMit Blut füllt er die Täler,*
färbt rot die Gipfel.
7 *Der Bach am Wege trinkt davon,*
das ganze Land wird trunken[1]).ʾ

Die Vernichtung der Feinde ist ein überall im Hofstil geläufiges Motiv; so hofft z. B. in Babylonien der gebetsfreudige Nabonid, daß alle seine Gegner „sich ducken zu seinen Füßen[2])“, und in einem ägyptischen Liede spricht Amon zu Thutmosis III., der die Fürsten von Zahi niedergeworfen hatte: „Inmitten ihrer Berge habe ich sie dir zu Füßen geschleudert[3])“. Aber die Redewendung von den Feinden als dem Schemel des Königs

---

[1]) v. 2 streiche יְהוָה und lies שְׁלַח (Imperativ) Budde; die Interpunktion ist zu ändern Mowinckel. v. 3a ist wohl in Ordnung; vgl. Jdc. 5 2. 9. In v. 3b lies בְּהַרְרֵי קֹדֶשׁ mit HSS. und alten Übersetzungen; מֵרֶחֶם [מִ] שַׁחַר das מ ist falsche Wiederholung. טַל, ursprünglich wohl כְּטַל das כ nach לְךָ ausgefallen) ist gelehrte, den Text mißverstehende Glosse eines Exegeten; das לְךָ gehört als לָכֵן an den Anfang von v. 4. In v. 5-7 lies: יהוה על ימינו· על־כן ירים ראשו· ימחץ ביום אפו· מלכים ידין בדם ימלא גאיות· יחמץ ראשים· נחל בדרך ישתה· כל ארץ רוה: Gunkel-Greßmann. Der Abschreiber hatte die letzten Worte des MT., die zu v. 5 gehören, vergessen und trug sie deshalb am Schluß nach. Dabei scheinen auch v. 6b. 7a in Unordnung geraten zu sein; die Umstellung empfiehlt sich, wenn sie auch nicht unbedingt notwendig ist, aus Gründen der Logik und weil das מ vor נחל zu ראש gehört; vgl. auch κεφαλάς LXX. Zum Bilde vgl. Jes. 34 7, zu יחמץ Borodianski (mündlich) vgl. חמוץ Jes. 63 1.

[2]) Langdon S. 260 Z. 45.

[3]) Breasted-Ranke S. 267; weitere Beispiele Erman-Ranke S. 325 f. 466 ff.

führt noch genauer zu der in Israel[1]) wie im ganzen vorderen Orient verbreiteten Sitte, daß der Sieger seinen Fuß auf den Nacken des Überwundenen setzt und ihn so als Schemel benutzt: So tritt etwa nach dem babylonischen Schöpfungsmythus Marduk auf die bezwungene Tiamat[2]); nach amorritischem Brauch erhebt Sinuhe seinen Siegesruf auf dem Rücken des von ihm Erdolchten[3]); auf ägyptischen Darstellungen bilden Feinde den Thronschemel des sitzenden Königs[4]), und dementsprechend wird in den Liedern immer aufs neue verheißen, daß die Fremdvölker unter den Sohlen des Königs liegen werden, oder es wird ein bereits errungener Sieg in dieser Weise gefeiert[5]). Wenn nach dem israelitischen Dichter sein königlicher Herr auf dem Ehrenplatz[6]) zur Rechten seines Gottes sitzen darf, so stehen oder sitzen nach ägyptischen Bildern die Pharaonen oft zwischen zwei Gottheiten[7]), eine durch die Vielgötterei veranlaßte Abwandlung derselben Grundanschauung: König und Gottheit sind Glieder derselben göttlichen Familie. Beim Kampf steht die Gottheit umgekehrt zur Rechten des Königs, um ihm Schutz in der Schlacht zu gewähren, so daß er mutig „sein Haupt erhebt". Die assyrischen Götter verheißen dem Asarhaddon: „Zu deiner Seite werden wir gehen und deine Feinde töten"[8]); in den Feldzeichen oder Standarten waren sie allem Volk sichtbar zugegen, dem „Banner Jahves"[9]) in Israel entsprechend. Ebenso erzählt der ägyptische Bericht von Thutmosis III., daß „Amon seinen Leib schütze", als die Schlacht bei Megiddo stattfand[10]). In diesem Falle von Abhängigkeit der Vorstellungen reden zu wollen, wäre verfehlt, erfreuen sich doch auch die homerischen Helden gleicher Beschirmung durch ihre Götter[11]).

Der Dichter von Ps. 110 verherrlicht den siegreichen König; aber, wie es scheint, sind die Siege gegenwärtig noch nicht errungen, sondern sie sollen erst in Zukunft erfochten werden. Er wünscht also seinem Herrn den Sieg: in der ersten Strophe durch die beiden Gottesworte, in der zweiten Strophe durch die vorwegnehmende Schilderung einer blutigen Schlacht. Von

---

[1]) Jos. 10 24; Jes. 51 23. [2]) Enuma elisch IV 104 [AOTB.² S. 119].

[3]) Ranke AOTB. I 214 [2. Aufl. S. 58] (Sinuhe 140 ff.); vgl. ferner Amarnabriefe Knudtzon 84 4; 106 6; 141 40; 195 9; 241 7: „der Schemel deiner Füße."

[4]) Erman-Ranke S. 396 Abb. 171 [AOTB.² Abb. 59].

[5]) Roeder: Urkunden S. 77; 158; 161 usw.

[6]) I Reg. 2 19 (die Königin-Mutter zur Rechten des Königs).

[7]) Maspero-Roeder: Führer durch das ägyptische Museum zu Cairo S. 28 Nr. 163 A. B. C (Mykerinos zwischen zwei Gottheiten); S. 48 Nr. 384 (Ramses II. steht zwischen Amon-Re und Month); S. 49 Nr. 394 (Ramses II. sitzt zwischen Isis und Hathor); S. 55 Nr. 555 (Ramses III. steht zwischen Horus und Seth). Viele Beispiele auch bei Hermann Kees: Horus und Seth als Götterpaar (MVAG. 1923, 1).

[8]) AOTB. I 122 Z. 62. 76. Von Nabonid heißt es, daß Nergal zu seiner Seite „in Kampf und Feldschlacht einhergeht" Langdon S. 234 I 19 ff.

[9]) Ex. 17 15 f. Dazu vgl. Greßmann: Mose und seine Zeit S. 354 f.

[10]) AOTB. I 238 [2. Aufl. S. 85].

[11]) Ilias 11, 163. 437; 12, 402; 13, 782; 20. 438 usw.

den beiden Orakeln verheißt das erste dem Könige Macht über die Feinde; da es von der Gottheit gesprochen ist, hat es schaffende zwingende Kraft wie der Zauber. Solches wirkende Wort paßt am besten zum Antritt der Herrschaft, und da das zweite Orakel seiner Regierung ewige Dauer verleihen und sichern will, so darf man mit großer Wahrscheinlichkeit den Psalm für ein Thronbesteigungslied ausgeben. Der Hauptgedanke, den der Dichter verwendet und der hier, ähnlich wie in Ps. 2, die Begründung für alle die überschwänglichen Verheißungen bildet, ist die Gottessohnschaft des Königs[1]); denn weil Jahve ihn selbst als seinen Sohn gezeugt hat, darum macht er ihn zum Priester auf ewig, läßt ihn zu seiner Rechten sitzen, steht ihm in der Schlacht bei und legt ihm alle seine Feinde zu Füßen. Ebenso merkwürdig wie in Ps. 2 berührt uns auch hier die vorausgesetzte Situation, die zu einem israelitischen Herrscher nur schlecht zu passen scheint: „Er zerschmettert am Tage seines Zorns und richtet Könige", als wäre er ein Weltkönig, dem alle anderen huldigen müssen! Ganz anders klingt es, wenn Sanherib[2]) seine Taten schildert, wie er „den König von Elam sowie den König von Babel und die Chaldäerfürsten, die ihm zur Seite gegangen waren", gleich einem Wildstier niederwarf. In Assyrien hätte es den wirklichen Verhältnissen entsprochen, wenn ein Dichter bei der Thronbesteigung den jungen Weltherrscher als den kommenden Richter von Königen gefeiert hätte. So wird man auch hier die Übertreibungen des israelitischen Hofstils auf den Zwang fremder Vorbilder zurückführen müssen. In derselben Inschrift Sanheribs liegt eine Schlachtschilderung vor, die an Ps. 110 erinnert: Da wird ausgemalt, wie das Blut der Feinde „gleich einer gewaltigen Regenflut" oder „gleich einem Strom über die weite Erde ausfließt"; die Rosse des Königs und sein Wagengespann versinken in ihre Blutmassen, und „mit den Leichen füllt" er „das Feld wie mit Gras". Diese wörtlichen Berührungen[3]) sind vielleicht kein Zufall; denn die Schreiber der assyrischen Königsinschriften folgen einer stilistischen Technik[4]), die auch in Israel zur assyrischen Zeit durch die öffentlichen Kundgebungen der assyrischen Regierung wohl bekannt sein konnte. Aus den Papyris von Elephantine wissen wir, daß Darius Abschriften und Übersetzungen der berühmten Behistun-Inschrift anfertigen ließ und sie „in alle Lande" schickte, um den Ruhm seiner Taten überall bei den unterworfenen Völkern zu verbreiten. Vielleicht haben sich schon die Assyrer desselben Mittels bedient, das wie kein anderes geeignet war, Aufstände im Keim zu ersticken.

---

[1]) Vgl. § 8. [2]) KB. II S. 107 ff. (Prisma-Inschrift V. VI).

[3]) Von den beiden wörtlichen Berührungen („mit Leichen füllt er die Täler" und „auf der weiten Erde") ist die zweite in dem oben wiederhergestellten Text beseitigt worden, vielleicht eben deshalb mit Unrecht. Will man die Worte על־ארץ רבה für echt halten, wird man wohl vorher eine Lücke annehmen müssen, was bei dem schlecht überlieferten Text keine Schwierigkeiten macht.

[4]) Das hat Mowinckel bewiesen (Gunkel-Festschrift Eucharisterion I 278 ff.).

Alle diese Motive lassen sich vom regierenden König verstehen, und sie müssen auf ihn bezogen werden, nicht auf den Messias, weil der Sänger seinem königlichen Herrn die Herrschaft über die Völker in einer Weissagung verkündet; den Messias feiert man als den geweissagten Weltkönig selbst, aber man gibt ihm keine Verheißungen, die erst in Zukunft eingelöst werden sollen. Ebensowenig wie in den anderen Königsliedern wird man die messianische Erklärung in dem abgeschwächten Sinne vertreten dürfen, als werde der gegenwärtige Herrscher mit dem endzeitlichen gleichgesetzt. Melchisedek wird hier an Stelle Davids genannt, dessen Name man nach allen anderen Entsprechungen erwarten würde. Dürfte man in ihm wie in David eine Messiasgestalt sehen, die im regierenden König wiedergekehrt sei, dann müßte es heißen: „Du bist Melchisedek (David), der Priester auf ewig"; in Wirklichkeit aber wird ihm das Priestertum nur „um Melchisedeks willen" verliehen. Daß es „ewig" dauern soll, versteht sich auch bei einem gewöhnlichen Herrscher von selbst, da die Ewigkeit zu den üblichen Prädikaten des orientalischen Hofstils gehört[1]). So deutet weder diese noch irgendeine andere Einzelheit auf den endzeitlichen König hin.

Melchisedek wird „Priester" genannt, genauer sollte er Priesterkönig heißen; denn die Schilderung, die im Psalm entworfen wird und mit diesem Beiwort nicht im Widerspruch stehen kann, geht auf den Krieg. Das Lied ist von Anfang bis zu Ende politisch; kein Wort sonst spielt auf das Priestertum an, ein sicherer Beweis dafür, daß die Gestalt, die hier verherrlicht wird, ein König ist, nur nebenbei mit der Priesterwürde bekleidet. Es ist kein Grund, deswegen an die makkabäische Zeit zu denken; im Gegenteil, der Gedanke des königlichen Priestertums paßt sehr viel besser in die vorexilische Zeit. Wie überall im vorderen Orient[2]) so legten auch die israelitischen Herrscher auf die Ausübung des Priestertums Gewicht; der König war der Hohepriester des Landes und hatte als solcher das Recht und die Pflicht, für den in ihm verkörperten Staat Opfer darzubringen, Orakel einzuholen, Heiligtümer einzuweihen und den Segen zu sprechen[3]). Die

---

[1]) Vgl. § 5.

[2]) Für das Priestertum der babylonisch-assyrischen Könige hat Dhorme S. 148ff. eine Fülle von Belegstellen gesammelt, aus denen hervorgeht: „Le roi se considère donc comme investi de la dignité sacerdotale. Il est le grand-prêtre de la cité ou de la nation." Für die ägyptische Religion ist der König ebenfalls der höchste Priester, der allein das Allerheiligste betreten darf; ja, im Grunde genommen, kennt die Staatskirche nur die Götter im Himmel und den König auf Erden. G. Roeder: Urkunden S. VIII sagt: „In der Praxis ist es nicht immer der König in eigener Person gewesen, der den Kultus im Allerheiligsten vollzogen hat; das ist schon bei der Zahl der Götter, der Tempel und der Feste unmöglich, selbst wenn der König keine andere Aufgabe als die kirchliche gehabt hätte. Der Pharao wurde vielmehr in den meisten Fällen durch den Hohenpriester des betreffenden Tempels . . . vertreten. An dem Dogma wurde dadurch nichts geändert; Menschen gab es in ihm deshalb immer noch nicht; die Religion sprach nur von Göttern und vom Könige."

[3]) Vgl. § 2.

größeren Tempel wie die von Jerusalem, Bethel und Dan waren königlich, und die dort eingesetzten Priester galten als königliche Beamte, die auch die Politik der Regierung vertreten mußten, wenn sie nicht vertrieben werden wollten; die Könige Israels verstanden im allgemeinen[1]), ihre Priester im Zaum zu halten. Es ist daher selbstverständlich, daß sie für sich die oberste Leitung beanspruchten, verschmähten sie doch auch nicht, bisweilen ihre Söhne als Priester weihen zu lassen[2]). Grade um ihres Priestertums willen glaubten sie an die besondere Gunst der Götter und erwarteten politische Wohltaten von ihnen. Ein genaues Seitenstück findet sich in einer assyrischen Inschrift Tukultinamurtas: „der mächtige König, der Günstling der großen Götter, ein Sproß von Herrschern, deren Priestertum von altersher im Ekur und deren Herrschaft unter allen Völkern Enlil groß gemacht hatte, bin ich[3])." Wenn im Alten Testament dieser Psalm der einzige ist, der den König ausdrücklich „Priester" nennt, so erklärt sich das aus der Überarbeitung der alttestamentlichen Texte durch die späteren Priester und Schriftgelehrten, denen vor allem das Vorrecht der Könige, das Allerheiligste betreten zu dürfen[4]), ein Greuel war, wie die Legende vom Aussatz des Königs Uzzia beweist, die spätestens im vierten Jahrhundert v. Chr. entstanden sein muß[5]). Nur die messianische Auffassung dieses Psalms hat ihn gegen spätere Eingriffe geschützt. Unmöglich aber ist es, Melchisedek für eine Projektion des nachexilischen Hohenpriestertums[6]) zu halten, da die Priester Aaron als ihren Ahnherrn hatten und in der nachexilischen Zeit gewiß keinen Amorriter mehr zu ihrem Stammvater gemacht hätten[7]).

Die Verheißungen, die Jahve sonst den israelitischen Königen um Davids willen gibt, knüpfen hier an den Namen Melchisedeks an, und darum muß dieser irgendwie mit dem jerusalemischen Königshause verbunden sein. Er ist uns sonst nur[8]) aus der Geschichte Abrahams bekannt, aus einer Legende, die trotz der späten Abfassungszeit zweifellos alte Überlieferungen benutzt hat: Als „König von Salem" (= Jerusalem) ist er zugleich „Priester des El ʿEljon"; er segnet Abraham und gibt ihm den Zehnten[9]). Wie

---

[1]) Ausnahmen II Reg. 11; II Chron. 26 16 ff. Aber während dort glaubwürdige Geschichte vorliegt, so hier Legende.

[2]) Wie David II Sam. 8 18. Auch das war anderswo im vorderen Orient Sitte, z. B. in Ägypten; vgl. Erman-Ranke S. 89.

[3]) Keilschrifttexte historischen Inhalts aus Assur I Nr. 16 Vs. Z. 10 ff.; Bezold, Sitzgsber. Heidelberg. Akad. Phil.-hist. Kl. 1915, 8. S. 32.

[4]) II Reg. 19 1. 14. [5]) II Chron. 26 16 ff.

[6]) Wellhausen: Composition[3] S. 313.

[7]) Vgl. die schlagende Widerlegung Wellhausens durch Gunkel: Genesis[3] S. 286 f.

[8]) Wenn Melchisedek Hebr. 7 1 ff. „vaterlos" und „mutterlos" genannt wird, so ist das nicht Überlieferung, sondern gelehrte Exegese, aus der man keine Schlüsse ziehen und zu der man keine altbabylonischen Parallelen beibringen darf.

[9]) Gen. 14 18-20. Gewöhnlich versteht man, wie schon der Verfasser von Hebr. 7 1 ff.,

Abraham der Ahnherr der Israeliten, so wird Melchisedek der Ahnherr der jerusalemischen Könige oder der Begründer des jerusalemischen Königshauses in vorisraelitischer Zeit gewesen sein. Die Amorriter werden seine Regierung in die „Urzeit" verlegt haben, und eben deshalb haben ihn die Hebräer zum Zeitgenossen ihres Stammvaters Abraham gemacht. Seit David Jerusalem erobert und zum Sitz seiner Regierung erhoben hatte, mußte ihm und seinen Nachfolgern daran gelegen sein, als die rechtmäßigen Erben der amorritischen Priesterfürsten zu gelten; man begreift daher leicht, wie Melchisedek in den israelitischen Hofstil hineinkommen konnte. An sich wäre es durchaus nicht unmöglich, daß schon die Amorriter Jerusalems an eine Wiederkehr Melchisedeks glaubten; aber es fehlt jeder Beweis dafür, und der vorliegende Psalm spricht eher dagegen, feiert ihn jedenfalls nicht als den Messias. Für den Sänger ist er nur der Gründer der Dynastie, um dessen willen alle Nachfolger gesegnet werden; denn sein Priestergeschlecht ist von der Gottheit für ewige Zeiten eingesetzt worden. An der Geschichtlichkeit seiner Gestalt zu zweifeln, haben wir keinen Anlaß, ist doch auch der Name gut amorritisch. Die Berufung auf ihn statt auf David ist nur aus der vorexilischen Zeit erklärlich; ein genaueres Datum läßt sich vielleicht durch Vergleichung mit dem assyrischen Hofstil gewinnen[1]).

III. Der König als Gott.

7. Annäherung an die Gottheit.

Die Ausdrücke und Bilder der Königslieder zeigen vielfach eine Annäherung des Königs an die Gottheit durch persönliche Beziehung zu ihr: Von ihr wird er gesalbt als der „Gesalbte Jahves"[2]), von ihr mit „güldener Krone" gekrönt[3]), von ihr erhält er „ewige" Lebensdauer[4]), wie sie sonst nur die Götter besitzen; von ihr werden ihm die Völker der Welt zu Erb und Eigen gegeben[5]). In der Schlacht steht sie ihm zur Seite, schützt ihn und zerschmettert seine Feinde[6]). Jahve unterweist den König eigenhändig, wie man „den Bogen spannt"[7]); der Dichter denkt seinen

Abraham habe den Zehnten an Melchisedek gegeben, aber schwerlich mit Recht. Vgl. jetzt auch Böhl ZATW. 36. 1916. S. 72.

[1]) Vgl. § 8. [2]) Vgl. § 2. [3]) Vgl. Ps. 21_{4} (§ 2).

[4]) Ps. 21_{5} (§ 5). [5]) Ps. 2_{8} (§ 4). [6]) Ps. 110_{5} (§ 6).

[7]) Ps. 18_{35}: „Er lehrt meine Hände die Kriegswaffe, das Spannen des ehernen Bogens meine Arme." Eherne Bogen sind Phantasie; wie hätte man sie spannen sollen? Jahve könnte eherne Bogen besessen haben (von seinem Bogen redet Gen. 9_{13}), wie Apollon in der Ilias der „Silberbogner" heißt, und sie dem Könige geschenkt haben; so spricht Salmanassar von den Waffen, die ihm Nergal (Ungnad AOTB. I 110 Z. 96 [2. Aufl. S. 341]), Sanherib von dem „mächtigen Bogen", den ihm Assur verliehen hat (Prisma-Inschrift V 58 KB. II S. 107). Aber wahrscheinlich ist der Text verderbt. Lies: ונחת חקשת und streiche נחושה als schlechte Variante dazu (Greßmann).

Herrscher mit Vorliebe als Pfeilschützen[1]), wie ihn ägyptische oder assyrische Bilder darstellen[2]): Gleich Jahve lehrt Seth Thutmosis III. das Bogenschießen[3]).

So ist begreiflich, daß man dem König auch *übermenschliche Tapferkeit* zuschrieb. Wegen dieser Eigenschaft wird David von Achis „dem Engel Gottes gleich" geschätzt[4]); der „Engel Gottes" ist Ersatz für „Gott". Bezeichnend ist die Weissagung Sacharjas, wo beides nebeneinander steht: In der eschatologischen Zeit werden selbst die Schwachen so stark sein wie David, „das Haus Davids" aber wird an Heldenkraft werden „wie Gott, wie der Engel Jahves an ihrer Spitze"[5]). Ein ägyptisches Seitenstück, das noch mehr übertreibt, findet sich in Medînet Habu aus der Zeit Ramses III., wo es vom Könige heißt: „Seine Pferde sind wie Falken, brüllen wie gereizte Löwen, seine Offiziere sind stark wie Rescheph-Götter und sehen 30000 wie eine einzige Pupille an[6])." Häufiger sind Vergleiche mit Baal-Seth: „Stark wie Baal in seiner Stunde" oder „im Augenblick seiner Wut[7])." Da hier assyrische Götter genannt werden, wird man in diesen Fällen amorritische Einflüsse auf den ägyptischen Hofstil annehmen müssen, wie sie auch sonst seit der Zeit des neuen Reiches nachweislich oder wahrscheinlich sind[8]).

Auch *übermenschliche Weisheit* besitzt der König. Das Weib aus Thekoa, das dem David wegen seiner Klugheit schmeichelt, stellte ihn dem „Engel Gottes" gleich[9]), und Salomo wird wegen der „Weisheit Gottes" gepriesen, die er in seinem salomonischen Urteil bewährt hat[10]), wie die Ägypter von ihrem Könige rühmen, daß er weise sei „wie Thot" und klug „wie Ptath"[11]). So wundern wir uns nicht, wenn auch dem messianischen Könige der siebenfältige „Geist Jahves" verliehen ist und zugleich damit Einsicht und Verstand, Gottesfurcht und Unfehlbarkeit[12]). Zu der göttlichen Kraft der Könige gehören auch die *Wunderheilungen*, die man ihnen zutraut: In der Sage vom aussätzigen Naeman wird die Meinung zurückgewiesen, als ob der König „ein Gott" sei, „der töten und lebendig machen

---

1) Ps. 21_{13}; 45_{6}.

2) *Lepsius* III 166; in Babylonien Naram-Sin AOTB. II Abb. 11 [2. Aufl. Abb. 41] usw.

3) Vgl. § 12.

4) I Sam. 29_{9}: „Du bist mir so viel wert wie der Engel Gottes" an Heldenkraft; an deiner Tapferkeit zweifelt niemand, wohl aber an deiner Treue.

5) Sach. 12_{8}.

6) *Rougé*: Inscript. Hierogl. 141 רשפים = צבא השמים. Andere ägyptische Seitenstücke bei *Baillet* S. 448ff. Vgl. *Greßmann*: *Baudissin-Festschrift* S. 198.

7) Vgl. ebenda *Baudissin-Festschrift* S. 199ff.

8) Das berühmteste Beispiel ist das Audienzfenster; vgl. § 10.

9) II Sam. $14_{17.\,20}$. 10) I Reg. 3_{28}.

11) H. *Grapow*: Vergleiche und andere bildliche Ausdrücke im Ägyptischen (AO. XXI 1—2) S. 16; vgl. *Erman-Ranke*² S. 83.

12) Jes. 11_{1}ff.

kann" [1]); aus der Polemik darf man schließen, daß damals wirklich ein solcher Glaube im Volke herrschte. Dasselbe folgt aus einem Worte Hoseas[2]), wonach Ephraim zum „König Jareb" nach Assur schickt, um bei ihm Genesung von seiner Krankheit zu finden. Diese Anschauung ist in keiner Weise auffällig, wenn man die Krankenheilungen bedenkt, die z. B. von Kaiser Vespasian erzählt werden[3]), oder wenn man weiß, was Macaulay von den englischen Königen Karl II. und Jakob II. berichtet: Ihnen wurden Tausende von Kranken zugeführt, und es war sogar eine besondere Heilungs-Liturgie vorhanden, die erst im Lauf des 18. Jahrhunderts verschwand[4]).

Die besonders nahen Beziehungen des Königs zur Gottheit führten von selbst zu dem Glauben, daß er ein Erwählter Jahves sei; das gilt vor allem von Saul, dem ersten Volkskönige, und von David, dem Begründer eines ruhmreichen Herrschergeschlechtes[5]). War der Kronprinz durch Erbfolge berufen, so betrachtete man ihn vermutlich als Erwählten von Mutterleib an, obwohl sich zufällig kein Zeugnis dafür im Alten Testamente findet. Nach dem Überschwang des ägyptischen Hofstils „regiert" der König schon „im Mutterleib" [6]), ja vereinzelt wird seine Existenz sogar schon vor Erschaffung der Welt behauptet[7]). Auch in Babylonien nennt sich Hammurapi, dem „Marduk die Herrschaft bestimmt hat" [8]), einen „ewigen Sproß des Königtums" [9]), ebenso heißt Merodachbaladan II., „dessen Namen zum Hirtentum über die schwarzköpfigen (Menschen) der König von Himmel und Erde, der Herr der Herren berief" [10]), der „uralte Königssproß, der schön macht den Namen seines Vaters, der ihn erzeugte" [11]). Das mythische Vorbild des auserwählten Königs ist Etana[12]).

Von hier aus versteht man auch, wie die Israeliten den regierenden König als „unseren Lebensodem" bezeichnen können, als den, „in dessen Schatten wir unter den Völkern zu leben gedachten" [13]). Sonst ist die Gottheit als die Lebensluft aufgefaßt, in der die Menschen atmen. So heißt es einmal von Jahves Verhältnis zu den Geschöpfen: „Ziehst du ihren Odem ein, so verscheiden sie; läßt du deinen Odem aus, so entstehen sie[14])." Diese unhebräische Mystik, die im Alten Testament sonst kein Seitenstück hat[15]), ist ägyptischer Herkunft, wie sich überhaupt Ps. 104 aufs engste mit

[1]) II Reg. 5_7. [2]) Hosea 5_{13}; vgl. 10_6; der Name „Jareb" ist unverständlich.

[3]) Tacitus, historiae 4. 81. 82; Sueton, Vesp. 7; Cass. Dio. 66, 8_1.

[4]) Darauf hat mich Albert Eichhorn hingewiesen.

[5]) Dtn. 17_{15}; 18_5; I Sam. 10_{24}; II 6_{21}; I Reg. 8_{16}; 11_{34}; Ps. 78_{70}.

[6]) Erman-Ranke S. 83. [7]) Ebd. S. 62 Anm. 3 nach Pyr. 1466.

[8]) Gesetz I 8ff. [9]) Ebd. Kol. V 1ff.

[10]) Ungnad (Kol. II 53ff) AOTB. I S. 136.

[11]) Ebd. (Kol. II 40ff.). Vgl. ebenso die neubabylonischen Könige: Nabopolassar (Langdon S. 67), Nebukadnezar (ebd. S. 89), Neriglissar (ebd. S. 215) usw.

[12]) Jensen KB. VI 1 S. 581ff. Assyrische Beispiele vgl. § 8. Zahlreiche Belege sind gesammelt bei Dhorme S. 150ff.

[13]) Thren. 4_{20}. [14]) Ps. 104_{29}f.

[15]) Nur Gen. 2_7 ist in gewissem Sinne verwandt.

dem Psalm Echnatons berührt[1]): „Der Luft gibt, um alles, was er gemacht hat, am Leben zu erhalten[2]).“ Noch deutlicher wird der zugrunde liegende Gedanke in einem Hymnus an den Erdgott Biris ausgesprochen: „Du atmest die Luft aus, die in deiner Kehle ist, in die Nase der Menschen; wie göttlich ist das, wovon man lebt![3])“ Die Abhängigkeit, in der sich der Ägypter von seinem göttlich verehrten Könige fühlt, bringt er dann auch dadurch zum Ausdruck, daß er seinen Herrscher genau so wie die Gottheit als seinen „Lebensodem“ bezeichnet. So heißt es in dem Grab eines Großen von Echnaton selbst: „Du bist Luft für alle Nasen, durch die man atmet“ oder „der Lebenswind, dessen Brausen man hört“[4]). Ähnlich sagt Amon zu Amenophis III.: „Ich lasse die Barbaren des äußersten Asiens zu dir kommen; da eilt man daher, damit du ihnen ihren Lebensatem gibst[5]).“ Von besonderer Wichtigkeit ist nun, daß dieselbe Anrede an den Pharao auch in den Amarnabriefen geläufig ist, vor allem in den Briefen der phönikischen Fürsten aus Beirut, Sidon und Tyrus; sie nennen den König ihren „Lebenshauch“ und fürchten zu sterben, „wenn der Hauch aus dem Munde des Königs nicht ausgeht“[6]).

Sehr viel verständlicher ist uns die nahe Verwandtschaft von Gott und König, von „Thron und Altar“, auf dem Gebiete des Rechtes. Sie zeigt sich nicht nur in der engen Verbindung beider bei Eides- und Fluchformeln[7]), sondern auch in der gleichen Strafe für Gotteslästerung und Majestätsbeleidigung, weil beides dasselbe ist[8]). Es darf uns daher nicht überraschen, wenn das Volk dem Könige übermenschliche Eigenschaften zutraut und wenn die Könige schließlich sich selbst in die Sphäre der Gottheit erheben. Ein bezeichnendes assyrisches Sprichwort lautet: „Der Mann ist der Schatten Gottes, der Sklave ist der Schatten des Mannes, aber der König ist gleich Gott[9]).“

---

[1]) Greßmann: Ps. 104 und der Psalm Echnatons (Protestantenblatt 1916 Nr. 21 Sp. 323 ff.).

[2]) Erman: Literatur S. 359.

[3]) Roeder: Urkunden S. 50; Erman: Literatur S. 376.

[4]) Ebd. S. 74. 76.

[5]) Ebd. S. 157. Vgl. Grapow bei Knudtzon S. 1606; Davies: Tell Amarna II 7; Culte d'Atonon S. 36. 45; Lepsius III 116a; Baillet S. 230 ff. In Babylonien ist diese Vorstellung nicht belegt; vgl. Weber bei Knudtzon S. 1195 f.

[6]) Amarnabriefe Knudtzon 141$_{2}$; 143$_{1}$; 144$_{2}$; 149$_{21}$ ff. u. a. Vgl. die Zusammenstellung Webers bei Knudtzon S. 1195 f. 1606. Genau Entsprechendes findet sich sonst auf semitischen Boden nicht. Entfernt verwandt ist die Verheißung des Nabû-Priesters an Asurbanipal: „Guten Odem will ich für deine Seele beordern“ (Zimmern AO. XIII 1 S. 20 Z. 25) oder die Bezeichnung der Göttin Anath als עז חים „Lebenskraft“ (CIS. I 95).

[7]) I Sam. 12$_{5}$; 17$_{55}$; 20$_{3}$; 25$_{26}$; II 11$_{11}$; 14$_{19}$; II Reg. 2$_{2.4.6}$; 4$_{30}$; Jes. 8$_{21}$; Zeph. 1$_{5}$ (mit Unrecht wird hier „Milkom“ hinein „verbessert“). Vgl. Schorr: Altbabylonische Rechtsurkunden S. XXXIII f.; Moret: Du caractère religieux de la royauté Pharaonique S. 306.

[8]) I Reg. 21$_{10}$ ff.; Ex. 22$_{27}$; Lev. 24$_{16}$.

[9]) Harper: Letters Nr. 652.

Solche Anschauungen haben naturgemäß auch auf die Kunst eingewirkt, nicht nur auf die Dichter der Königslieder, die wir kennen gelernt haben, sondern auch auf die bildende Kunst, die ja meist im Dienst der Religion und des Königtums stand. Da ihr in Israel infolge der Abneigung gegen Mythen das Gebiet der Religion schon früh fast ganz verschlossen wurde, fehlen dort Spuren, wie sie anderswo im vorderen Orient häufig zu finden sind. Ein paar Beispiele mögen genügen, dies zu erläutern: Auf einem Bronzetor im Neujahrsfesthause des Gottes Asur war ein Flachbild angebracht, das ein Bautext Sanheribs beschreibt[1]). Dargestellt war, wie Asur „in Tiâmat hinein zum Kampfe“ zieht, indem er „auf einem Wagen fährt“, vor ihm und hinter ihm „Götter, die zu Wagen fahren und zu Fuß gehen“. Während zunächst von einem Bilde „Amurrus“[2]) die Rede ist, der als Wagenlenker mit ihm fährt, fehlt „Amurru“ nachher in der Aufzählung der dargestellten Götter; statt seiner wird neben Asur Sanherib genannt, der König von Assyrien, und am Schluß heißt es ausdrücklich: „Der erobernde Fürst, auf Asurs Wagen gesetzt.“ Wir dürfen demnach wohl annehmen, daß der Gott „Amurru“ die Züge Sanheribs getragen hat; jedenfalls ist hier die Gestalt des regierenden Königs in die Göttersage vom Drachenkampf der Urzeit hineingezogen. Aus Ägypten besitzen wir mehrfach Götterdarstellungen, die geradezu als Porträts regierender Könige oder Königinnen gelten können[3]). Auch an die Bilder darf erinnert werden, die den Herrscher der Gegenwart inmitten von Göttern zeigen[4]).

8. Der König als Sohn des Gottes.

Die Annäherung des Königs an die Gottheit führt nun weiter dazu, daß er als ihr leiblicher oder als ihr Pflegesohn betrachtet wird, zwei Vorstellungsreihen, die oft nicht sicher von einander zu scheiden sind. Ein Blick auf die anderen altorientalischen Völker kann lehren, was man in Israel erwarten darf und was sich nicht dort findet, wenigstens nicht so wie anderswo. In Ägypten besteht seit dem alten Reich bis zum Ende seiner Geschichte eine fünffache Titulatur, die den regierenden König unter anderem auch als den „Sohn des Re“ bezeichnet[5]). Diese Sohnschaft ist

[1]) Ungnad AOTB. I 29f. [2. Aufl. S. 132f.].

[2]) Wie H. Torczyner: Die Bundeslade und die Anfänge der Religion Israels (Berlin 1922) S. 70 Anm. 100 erkannt hat, ist nicht *ilu Amurru* „der Gott *Amurru*“, sondern *ilu Amurri* „der Gott von Amurru“ zu lesen; sein Name *ilu schadî* ist das hebräische *El Schaddaj* (oder richtiger, wenn es nicht als Fremdwort behandelt sein sollte, El Saddaj; שדי = שדה = „Hochland“).

[3]) „Die menschlich gestalteten Götter haben die alten Ägypter nicht nur nach ihrem Ebenbilde geschaffen, sondern sie gaben diesen Götterbildern meist [?] Physiognomien, welche dem gerade regierenden Königsgeschlecht eigen waren“, sagt Ludwig Borchardt: Kunstwerke aus dem ägyptischen Museum zu Cairo. Cairo-Dresden [ohne Jahreszahl] S. 7; vgl. Abb. 13 (die Göttin Mut nach einer Prinzessin der XVIII Dyn.) und Abb. 14 (der Gott Chons nach dem Könige Haremheb).

[4]) Vgl. § 6. [5]) Erman-Ranke S. 58ff.

nicht in dem abgeblaßten Sinne gemeint, daß die Pharaonen Nachfolger des Re sind, der einst am Uranfang König von Ägypten war, sondern sie ist ganz wörtlich zu verstehen: Jeder König wird von Re (Amon) als dem höchsten Gotte gezeugt, indem er der Königin-Mutter in Gestalt ihres Gatten naht; wenn er „alles, was er wollte", mit ihr getan hat, verkündet er ihr, sie werde einen Sohn gebären, der König sein solle in Ägypten[1]). So wurden einst die ersten Könige der fünften Dynastie, die diesen Titel zuerst einführten, nach dem Märchen vom Sonnengott gezeugt[2]); so wiederholt es sich seitdem immer wieder nach dem Hofstil[3]), und so ist es an den Tempelwänden von Dēr el-Bahari und Luxor durch Hatschepsut und Amenophis III. dargestellt worden: wie der Gott der Königin naht, wie Chnum den Leib des Kindes auf einer Töpferscheibe formt, wie die Geburtsgöttin ihm Leben einhaucht, wie dann die Geburt selbst erfolgt und Amon „seinen lieben Sohn" begrüßt, und wie schließlich das Kind an den Zitzen der Hathorkuh saugt[4]). Häufiger sieht man den regierenden König an der nackten Mutterbrust einer Göttin[5]); das erklärt sich aus der Sitte, die auch bei anderen Völkern beobachtet worden ist: Frauen adoptieren ein Kind, auch einen Erwachsenen, indem sie ihm die Brust reichen[6]). Die Milchverwandtschaft ist natürlich der Blutsverwandtschaft gleichwertig; der König ist in die Familie der Götter aufgenommen.

Die Sumerer und Akkader huldigten verwandten Vorstellungen. In den altbabylonischen Königsinschriften nennt schon Eannadu von Lagasch (um 3100) Ninharsag, die Mutter der Götter und Menschen: „meine Mutter"[7]); Schulgi von Ur (um 2450) weiht der Ningal als seine „Mutter" eine Karneolperle[8]), und noch Samsuiluna (um 2080) spricht von Ninharsag als der „Mutter, die mich geboren"[9]). „Mit heiliger Milch von Ninharsag genährt", ist ein beliebtes Beiwort der Herrscher von Lagasch und Uruk: Eannadu, Entemena und Lugalzaggisi (3100—2880)[10]). Daß der König hier nicht als leiblicher, sondern als Pflegesohn gilt, wie in den ägyptischen Seitenstücken, ergibt sich aus dem Wechsel der Gottesnamen[11]) bei Gudea von Lagasch (um 2600), der besonders reich mit göttlichen Eltern gesegnet

---

1) Erman: Rel.² S. 49. 2) Erman-Ranke S. 436. 3) Ebd. S. 59.

4) Naville: The temple of Deir el-Bahari Taf. 46ff.; Gayet: Le temple de Luxor Taf. 62ff.; Erman-Ranke S. 60ff.

5) Die älteste Darstellung im Totentempel des Sahure AOTB. II Abb. 232; spätere bei Capart: Temple de Séti I = Erman-Ranke Taf. 15, 2; Lepsius III 35b usw.

6) Maspero PSBA. XIV 1891—2 S. 308ff.; Josef Kohler in der Zeitschr. f. vergleich. Rechtswissenschaft XVIII S. 73.

7) Geierstele Rs. 5, 47f. Thureau-Dangin S. 18.

8) Thureau-Dangin S. 194.

9) L. W. King: Letters and inscriptions of Hammurabis III S. 201.

10) Die Belege sind bequem zusammengestellt von Tharsicius Paffrath: Zur Götterlehre in den altbabylonischen Königsinschriften. Paderborn 1913. S. 189.

11) Ders.: Der Titel „Sohn der Gottheit" (Hommel-Festschrift I S. 157ff.).

ist; er bezeichnet Ischcharina (Ninâ), Ninsun, Bau als seine „Mutter", Ningischzida als seinen „Vater" und Gatumduz gar als beides zugleich: „Ich habe keine Mutter, du bist meine Mutter; ich habe keinen Vater, du bist mein Vater ... In dem Heiligtum hast du mich geboren[1])." Der Gedanke der Adoption wird noch deutlicher auf der Geierstele Eannadus ausgedrückt, wenn man mit Witzel übersetzen darf: „Nincharsag setzte ihn auf ihr heiliges Knie"[2]), die älteste Parallele zu Ps. 2[3]). Hammurapi (um 2100) nennt bald Marduk bald Sin seinen Vater[4]), und Kudurmabuk (um 2150) sagt von Nergal: „Du hast mich geschaffen"[5]), was in neubabylonischer Zeit (um 600) Nebukadnezar von Marduk behauptet[6]).

Auch bei den Assyrern gilt der König als Sohn des Gottes, hier natürlich des Asur[7]). Daneben aber finden sich noch andere Vorstellungen. So heißt es in dem bereits erwähnten[8]) Zwiegespräch zwischen Asurbanipal und dem Gotte Nabu, der seine Gestalt formte und das Kind dann der Göttin Ischtar, der „Königin von Ninive", zur Pflege übergab:

Klein warst du, Asurbanipal,
als ich dich überließ der Königin von Ninive,
schwach warst du, Asurbanipal,
als du saßest im Schoß der Königin von Ninive,
von den vier Zitzen, die in deinen Mund gelegt waren,
an zweien sogest, in zwei dein Gesicht bargest[9]).

Dieser assyrische Hofstil läßt sich als Fortsetzung des altbabylonischen verstehen und berührt sich doch vielleicht noch näher mit dem ägyptischen, wie er uns namentlich in den Tempelbildern der Hatschepsut entgegentritt, so daß man einen geschichtlichen Zusammenhang vermuten möchte; die einzigartige Vorstellung der Ischtarkuh[10]) dürfte sich am einfachsten als Wiederbelebung altbabylonischer Anschauungen unter der Einwirkung der Hathorkuh erklären. Da auch die geflügelte Sonnenscheibe aus Ägypten über Kleinasien nach Assyrien gewandert ist[11]), so können mit diesem Bestandteil des ägyptischen Hofstils auch andere nach Assyrien gekommen sein, zumal in einer Zeit, wo Assyrien über Ägypten herrschte.

---

[1]) Die letzte Stelle Gudea Cyl. A 3, 6–8; Thureau-Dangin S. 92f. Die anderen Belege bei Paffrath.

[2]) Geierstele Ks. 4,10f.; Witzel: Untersuchungen über die sumerischen Verbalpräformative S. 8.

[3]) Vgl. § 4.

[4]) King III S. 187; Gesetz II 13ff. Auch Bursin und Samsuiluna rühmen sich, Söhne des Sin zu sein.

[5]) Nagelkopf 2, 13ff.; Paffrath S. 156.

[6]) Langdon S. 82 (II 14); S. 86 (I 15) usw. [7]) Jastrow I S. 212.

[8]) Vgl. § 4. [9]) Zimmern AO. XIII 1 S. 21.

[10]) Nur bei Gudea Cyl. B. XXIII 21; Thureau-Dangin S. 141 sagt Ninsun: „Ich bin (?) die heilige Kuh, welche wie ein Weib (?) gebiert."

[11]) Vgl. § 10.

Ebenso eigenartig ist ein **Gebet Asurnazirpals** II. (um 1050) an Ischtar:

Ich wurde geboren inmitten von Bergen,
die niemand kennt,
nicht war ich eingedenk deiner Herrschaft,
nicht betete ich beständig (zu dir),
die Leute von Assyrien wußten nichts von deiner Gottheit,
flehten nicht zu ihr:
Da hast du, o Ischtar, furchtbare Herrscherin
unter den Göttern,
mit dem Blick deiner Augen mich ausersehen,
Verlangen getragen nach meiner Herrschaft,
hast mich hervorgeholt aus den Bergen,
zum Hirten der Menschen mich berufen[1]).

Asurnazirpal muß hier sagenhafte Motive auf sich übertragen haben; denn er war kein Thronräuber, sondern der leibliche Sohn Samsiadads IV., des Bruders Asurbelkalas, des Sohnes Tiglath-Pilesars I. Überdies weist die Nichtverehrung Ischtars bei den Assyrern in die vorgeschichtliche Zeit; dies Motiv wird vom ersten Könige der Urzeit stammen, dem es als besonderes Verdienst angerechnet wurde, daß er den Ischtarkult zuerst einführte. Das nächste Seitenstück liefert die Geburtssage des altbabylonischen Königs **Sargon von Akkad** (um 2850), der von sich in der ersten Person erzählt[2]): „Meine Mutter war Priesterin[3]), mein Vater unbekannt, der Bruder meines Vaters wohnt im Gebirge, meine (Geburts)stadt ist Azupiränu am Euphrat; im Geheimen gebar mich meine Mutter und setzte mich in einem Rohrkasten aus, den der Fluß nach Babylonien hinabtrug. Akki, der Begießer, fischte mich auf und machte mich zum Gärtner. Da gewann mich Ischtar lieb, und so wurde ich König von Akkad." Selbst wenn hieran mehr geschichtlich sein sollte, als daß sich Sargon den Thron raubte und der Begründer eines neuen Herrschergeschlechtes wurde[4]), erkennt man doch im Hintergrunde das ursprünglich im Abenteuermärchen heimische Motiv von dem ausgesetzten Findelkind, das zu den höchsten Ehren emporsteigt[5]).

---

[1]) **Brünnow** ZA. V 66ff. 79ff.; **Zimmern** KAT[3] S. 382 [AOTB.[2] S. 234].

[2]) CT. XIII 42; Ungnad AOTB. I 79.

[3]) Andere übersetzen „arm"; zur Priesterin, die eigentlich keine Nachkommenschaft haben durfte, vgl. **Meißner**: Babylonien und Assyrien I 392.

[4]) Nach **Meißner**: Babylonien und Assyrien I 24 war es „gute Tradition", daß sich Sargon von einem Gärtner zum Mundschenken des Gottes Zamama (Ilbaba) „emporgearbeitet" und sich dann auf den Thron geschwungen habe (nach **Scheil** in Rev. d'Assyr. IX 69 und **Thureau-Dangin**: Le chronologie des dynasties de Sumer et d'Accad. 59f.). Aber, wie mir **Meißner** mitteilt, ist der Text nicht richtig gelesen; Sargon war vielmehr Schenk oder Libationspriester des (verstorbenen) Königs Urzamama (der IV. Dyn. von Kisch?).

[5]) **Greßmann**: Mose und seine Zeit S. 8ff.

Aber zugleich wird der Gedanke mitschwingen, daß das Findelkind eigentlich ein Götterkind ist; das Motiv wäre dann aus dem Märchen über den Mythus in die Königssage gedrungen. Auf einen Mythus weist bei Sargon besonders deutlich der Schilfnachen, der ursprünglich zur Geburt des Gottes Tammuz gehört, des Gottes der Euphratüberschwemmung, des befruchtenden Wassers und der Gärten[1]). Wenn Sargon ferner, obwohl er ein Findelkind ist, das Vater und Mutter nicht kennt, so bestimmt behauptet, daß er im Gebirge geboren sei[2]) und sogar Azupirānu als seine Geburtsstadt nennt, so kann er auch dies aus dem Mythus entnommen haben. Bei Asurnazirpal holt sich Ischtar ihren Geliebten unmittelbar aus den „unbekannten Bergen", mit denen folglich nach der entsprechenden Geburtssage Sargons nur das Hochland von Armenien gemeint sein kann, der Götterberg im Norden Mesopotamiens[3]).

Bei Sargon und Asurnazirpal läuft die Erzählung darauf hinaus, daß der König der Gemahl der Göttin Ischtar ist. Diese Vorstellung ist schon im Sumerischen bezeugt, besonders für die Stadtgöttin von Uruk, die sumerisch Innina (Ninni), später Nana[4]), semitisch Ischtar heißt. Neben die historischen Könige von Lagasch, Isin und Uruk, die sich als ihren „geliebten Gatten" bezeichnen, tritt im Epos Gilgamesch, der die Hand seiner Göttin ausschlägt[5]). Ihr Bild wurde schon im dritten Jahrtausend durch Kudurnanchundi aus Uruk geraubt und nach dem elamitischen Susa gebracht, von wo es anderthalb Jahrtausende später Asurbanipal wieder in den Tempel von Uruk zurückholte[6]). Wie sich der Name der Nana bis in die hellenistisch-römische Zeit erhalten hat[7]), so besonders auch im selben Hofstil die Vermählung des Königs mit ihr; erst aus diesen späten Nachrichten erfahren wir, was diese Hochzeit zu bedeuten hatte. Antiochus IV. Epiphanes zog kurz vor seinem Tode nach Elam, um sich dort mit der Nanaia zu vermählen und bei dieser Gelegenheit die reichen Tempelschätze als Mitgift

[1]) Vgl. Joh. Hehn: Die biblische und die babylonische Gottesidee. Leipzig 1913. S. 70f. Als Gott der Gärten erweist er sich auch durch seine Doppelgänger, die Gärtner, die Ischtar nach dem Gilgamesch-Epos VI 46ff. liebgewinnt [anders AOTB.[2] S. 161].

[2]) Daß Findelkinder „im Gebirge" geboren sind, ist ein auch sonst im Märchen geläufiger Zug; vgl. den „schönen Jusif" bei Eugen Prym und Albert Socin: Syrische Sagen und Märchen. Göttingen 1887. S. 80ff. Darauf hat Hans Schmidt: Jona S. 37 hingewiesen.

[3]) Vgl. unten Buch III.

[4]) Deimel: Pantheon Nr. 2264 hält beide für verschiedene Gottheiten, obwohl beide gerade für Uruk bezeugt sind; vgl. auch Heinrich Zimmern in dem Bericht der Sächs. Ges. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1916, 5. S. 40f.

[5]) Ungnad-Greßmann: Das Gilgamesch-Epos S. 122. In der altbabylonischen Fassung der 2. Taf. scheint vorausgesetzt zu sein, daß Gilgamesch wirklich neben der Göttin schlief: „Für die Göttin Ischchara war das Lager bereitet; Gilgamesch ruhte (?) . . ." (Ungnad) [AOTB.[2] S. 156].

[6]) Streck: Assurbanipal II 58 Anm. 4.

[7]) Wagner s. v. Nana bei Roscher: Lexikon der Mythologie.

zu empfangen[1]). Die Hochzeit scheint wirklich aufgeführt worden zu sein[2]), und es ist deshalb nicht unmöglich, daß auch der entsprechende Akt einer Adoption des Königs durch die Gottheit wirklich einmal vollzogen worden ist.

Auch bei den kleineren semitischen Völkern ist die Gottessohnschaft der einzelnen Könige mehrfach bezeugt; so bezeichnet sich bei den Südsemiten der minäische König von Ausān als „Sohn des Wadd" [3]), der qatabanische vielleicht als „Erstgeborener des Anbaj und Chaukam" [4]) und der abessinische Negus als „Sohn des Mahram (Ares)" [5]). Im übrigen sind unsere Nachrichten dürftig, wenn man nicht verwandte Vorstellungsreihen heranziehen will, wie die Ableitung eines Herrschergeschlechtes als eines ganzen von der Gottheit, eine Frage, die mit der Entstehung des Menschengeschlechtes überhaupt zusammenhängt, oder wenn man nicht noch weitergehend die Personennamen mit ausschöpfen will[6]), die oft ein Sohnesverhältnis des Menschen, ursprünglich wohl des Königs, dann jedes Sterblichen aussagen; so die bei den Aramäern üblichen Königsnamen Bar-Hadad (Ben-Hadad) und Bar-Rekub. Aber die angeführten Beispiele genügen, um den entsprechenden biblischen Gedankenkreis zu erläutern und zu lehren, daß die Aussagen der Gottessohnschaft vom gegenwärtigen König völlig verständlich sind und nicht notwendig auf den Herrscher der Endzeit bezogen werden müssen.

In Israel läßt sich aus der Formel des Psalmisten[7]): „Du bist mein Sohn, den ich heute geboren" bereits erschließen, daß der König bisweilen als Pflegesohn der Gottheit aufgefaßt worden ist. Ganz verblaßt ist diese Vorstellung der Gottessohnschaft da, wo Jahve in übertragenem Sinne als der geistige „Vater" des Königs erscheint, der ihn väterlich wie seinen Sohn liebt und, wenn es sein muß, züchtigt[8]). Auch das ist nicht wörtlich zu verstehen, wenn es in demselben Psalm heißt: „Ich will ihn zum Erstgebornen machen, zum Höchsten unter den Königen der Erde[9])." Hier

---

[1]) II Makk. 1_{13}ff.; Polybius 31_{11}; Appian Syr. 66; vgl. Eduard Meyer: Ursprung und Anfänge des Christentums II 219f.

[2]) Vgl. Seneca Suas. 1: Nam quum Antonius vellet se Liberum patrem dici et hoc nomen statuis subscribi juberet, habitu quoque et comitatu Liberum imitaretur, occurrerunt venienti ei Athenienses cum conjugibus et liberis et Διόνυσον salutaverunt ... Dixerunt despondere ipsos in matrimonium Minervam suam et rogaverunt ut duceret. Ac Antonius ait ducturum, sed dotis nomine imperare se illis mille talenta. Vgl. Athen. IV 148b.c — Granius Licin ed. Flemisch S. 5, 3ff. heißt es von Antiochus IV.: Asturcone pompam agebat et se simulabat Hierapoli Dianam ducere uxorem et ceteris epulas instruentibus ⟨vasa e⟩ sacro protulit ⟨et⟩ cenatus de mensis ⟨ea⟩ abstulit in dotem excepto anulo, quem unum omnium ⟨e⟩ deae donis reliquit

[3]) Lidzbarski: Eph II 384 (Text 3. 3f.), vgl. S. 378.

[4]) Ebd. Eph. II 107f. [5]) Vgl. Baethgen: Beiträge 1888, S. 130.

[6]) Ditlef Nielsen: Der dreieinige Gott I., Berlin 1922, hat den Stoff nicht gerade gesammelt und ausgeschöpft, aber er kennt ihn und sucht die hinter ihm liegenden mythologisch-religiösen Anschauungen in umfassender Darstellung zu ermitteln.

[7]) Ps. 2_7 (§ 4). [8]) Ps. 89_{27} (= II Sam. 7_{14}).

[9]) Ps. 89_{28}. Die Beziehung des Psalms auf das Volk ist falsch; richtig Mowinckel III 34ff.

gelten alle Könige als Söhne der Gottheit; der mächtigste unter ihnen ist der Erstgeborne, dem seine Brüder dienen müssen. Aber zum Erstgebornen im eigentlichen Sinne wird man nicht „gemacht", sondern geboren. Dem Dichter ist nur daran gelegen, seinen eigenen Fürsten über alle anderen zu erhöhen. Der ursprüngliche Gedanke schimmert noch durch, obwohl er nicht mehr in seiner vollen Reinheit erhalten ist: Seinem Volke galt der König wirklich einmal als der Erstgeborne seines Gottes. Auch Dtn. 33_{17} braucht den Ausdruck im übertragenen Sinne, spricht freilich nicht von einem erstgebornen Menschen, sondern von einem „erstgebornen Stier":

˹Sein˺ Erstgeborner ist ˹ein Stier voll˺ Hoheit,
hat Hörner wie die eines Wildochsen,
mit ihnen stößt er die Völker,
˹stürzt nieder˺ die Enden der Erde[1]).

Der Vertreter des Stammes Joseph, der hier gefeiert wird, ist vermutlich[2]) der König[3]) Gideon oder Jerubaal; gerade dieser Name deutet darauf, daß in seinem Geschlecht oder zu seiner Zeit Jahve durch Baal verdrängt oder mit ihm verschmolzen war. Wie der Stiergott Baal oder Melech[4]) („der König") selbst die Hörner eines Wildstieres hat[5]), so auch der irdische Melech, der wohl nicht mehr in diesem Text, wohl aber ursprünglich als sein erstgeborner Sohn galt. Trotzdem ist auch hier die fremde Herkunft des Bildes aus inneren Gründen wahrscheinlich; denn weder Gideon noch irgend ein anderer israelitischer Herrscher hat je „die Enden der Erde" bezwungen. Man wird an ägyptischen Ursprung denken müssen, da die Pharaonen schon in vorgeschichtlicher Zeit als Stiere dargestellt wurden, die mit ihren Hörnern die Mauern der Städte einrennen[6]). Wäre nur der Vergleich mit einem wilden Tiere vorhanden, so würde man keine Entlehnung anzunehmen brauchen, da sich dazu überall in der Welt Seitenstücke finden. So werden die Pharaonen mit Vorliebe als Löwen oder Löwenmenschen (Sphingen) abgebildet, die mit ihren Pranken die Fremd-

---

[1]) Trenne ab und lies בכורו שור והדר und וידח Greßmann.

[2]) Vgl. den Beweis dafür bei Greßmann: Die Anfänge Israels, die Schriften des AT. in Auswahl I 2^2 1922, S. 179.

[3]) Daß Gideon die Königswürde keineswegs verschmähte, schließt man (trotz Jdc. 8_{22}ff) mit Recht aus 9_2.

[4]) Die Aussprache „Moloch" stammt aus den LXX.

[5]) Num. 23_{21}; 24_8. Mit Recht vermutet Hölscher: Die Profeten S. 30, daß der Prophet Zedekia, der sich eiserne Hörner macht, den Stiergott Jahve-Baal nachahmt (I Reg. 22_{11}). Die prophetische Handlung zielt aber zugleich auf den König, in dem sich der Baal inkarniert: „Mit solchen Hörnern wirst du die Aramäer niederstoßen, bis sie vernichtet sind."

[6]) Bull. corr. hell XVI 1892 Taf. 1; ferner die Schminktafel Narmers AOTB. II Abb. 229 [2. Aufl. Abb. 26ff.]. In dem Siegeslied auf Thutmosis III. heißt es: „Ich ließ sie deine Majestät schauen als einen wildblickenden Stier" Breasted-Ranke S. 267. Andere Beispiele für den „Stier, der die Länder bezwingt", bei Baillet S. 135f.

völker zu Boden schlagen[1]). Bei den Akkadern trägt Naramsin auf seinem Denkmal zwei mächtige Hörner, ein Zeichen der Königsvergötterung[2]); die Hörner der babylonischen Göttermütze sind wohl vom Wildochsen hergenommen[3]). Später vergleichen sich die assyrischen Könige in ihren halbdichterischen Kriegsberichten gern mit wilden Tieren[4]); auch in den altamharischen Kaiserliedern fehlt es nicht an entsprechenden Bildern[5]). Aber die Verbindung der Stiervorstellung mit dem Gedanken der Weltherrschaft macht dennoch ausländischen und, für eine so frühe Zeit, genauer ägyptischen Einfluß auf Israel wahrscheinlich.

Als leiblicher Sohn Jahves gilt der König vielleicht in Ps. 110, dessen Text zwar nicht sicher feststeht, aber doch wahrscheinlich in seiner ursprünglichen Fassung von der Geburt „auf den heiligen Bergen aus dem Schoß der Morgenröte" sprach[6]). Schwerlich hat der Dichter dies Bild erfunden, dessen Sinn zunächst nicht durchsichtig ist; daß er es übernommen hat, beweist das Spottlied eines unbekannten Propheten auf die „Höllenfahrt" des letzten babylonischen Königs, dessen tiefer Fall als Sturz eines Sternes vom Himmel parodiert wird. Das mythologische Motiv[7]), das dort benutzt wird, handelt von Helāl ben Schachar, „dem Morgenstern, dem Sohn der Morgenröte"[8]), der sich frevelhaft überhob, als er seinen Thron „auf den Götterberg im höchsten Norden"[9]) setzen wollte. Aus demselben Vorstellungskreis muß der Sänger von Ps. 110 geschöpft haben: die „heiligen Berge" sind dasselbe wie der „Götterberg im höchsten Norden"[10]), und hier wie dort gilt der regierende König als Sohn der Morgenröte. Jetzt wissen wir, was das heißt: er ist ein Stern; genauer der Morgenstern, eine weitverbreitete Anschauung, die allerdings sehr verschiedenen Sinn haben kann. Wenn David als ein „Stern" bezeichnet wird, der seinem Volke aufstrahlte, so braucht der Verfasser der Lieder Bileams ein rein dichterisches Bild, wie der parallele Vergleich mit dem „Szepter" lehrt, das

---

[1]) AOTB. II Abb. 228. 230 [2. Aufl. Abb. 60]; Baillet S. 134f.

[2]) AOTB. II Abb. 11 [2. Aufl. Abb. 41]; die richtige Erklärung schon bei Eduard Meyer: Sumerier und Semiten S. 11.

[3]) Solche Göttermützen AOTB. II Abb. 92. 94. 97 [2. Aufl. Abb. 312ff.]. ראם = akkad. *rîmu*.

[4]) Asarhaddon sagt: „Wie ein Leu ergrimmte ich" AOTB. I 122 Z. 55; oder: „Schwierige Berge erklomm ich wie ein Wildstier" ebd. S. 123 Nr. 21 Z. 11. Ähnliche Bilder in der Prisma-Inschrift Sanheribs. Von da aus erklärt sich Jes. 10$_{13}$, wo vom Assyrerkönig gesprochen wird: „wie ein starker (Stier) warf ich nieder die Bewohner" (lies vāv cons.).

[5]) Enno Littmann: Altamharische Kaiserlieder. Straßburg 1914. S. 32.

[6]) בהררי קדש ist auch in vielen hebr. HSS., bei Symmachus und Hieronymus überliefert; und auch wenn man מרחם משחר unverändert stehen läßt, bleibt der Sinn derselbe.

[7]) Schwerlich darf man an einen Mythus denken; so zuletzt Hedwig Jahnow: Das hebräische Leichenlied. Gießen 1923. S. 247.

[8]) Jes. 14$_{12}$. [9]) Jes. 14$_{13}$. [10]) Vgl. unten.

die Schläfen Moabs zerschmetterte[1]). Der Stern dagegen, der die Magier aus dem Morgenlande geleitet, ist die Begleiterscheinung einer göttlichen Epiphanie[2]) und im Grunde identisch mit dem neugeborenen „König der Juden". Indessen, Vergleichung und Gleichsetzung liegen sehr nahe beieinander und sind oft für unser Verständnis nicht sicher zu scheiden. Da im Ägyptischen „Sohn des Re" ein ständig wiederkehrender Titel des Königs ist, wird man eine mythologische Gleichsetzung annehmen müssen; heißt er dagegen „Re selbst", so wird man schon unsicher, während man seine Bezeichnung als „Mond unter den Sternen" unbedenklich unter die dichterischen Vergleiche rechnen wird[3]). Der altbabylonische König Bursin nennt sich den „geliebten Sohn des (Mondgottes) Nannar" und den „rechtmäßigen Gott, die Sonne seines Landes"[4]); hier ist wohl beides überschwänglicher Vergleich, weil die Bilder nicht festgeprägt sind, sondern wechseln, aber wie in Ägypten begegnen sie uns doch nur in solchen Zeiten, in denen der König als Verkörperung der Gottheit galt. Ungefähr gleichzeitig nun kommt ein Eigenname vor: „Gott Bursin ist der Jupiterstern"[5]), dem wahrscheinlich dieselbe Vorstellung zugrunde liegt wie den bisher besprochenen Bildern des Hofstils. Aber möglich wäre auch die Beziehung auf den verstorbenen, unter die Sterne versetzten König[6]), obwohl die Verstirnung (καταστερισμός) sonst im alten Babylonien nicht nachweisbar ist; wo sie sich findet[7]), ist sie wohl erst vom lebenden auf den toten Herrscher, dann weiter auf hervorragende Menschen und schließlich auf jedermann übertragen worden. Ideengeschichtlich betrachtet, wird ferner die Vergleichung und Gleichsetzung des Königs mit einem Stern älter sein als die mit der Sonne, die im Alten Testamente fehlt; es mußte schon ein großer „Welt"könig sein, der die Sonne für sich in Anspruch zu nehmen wagte oder dem seine Anhänger in dieser Weise schmeicheln konnten.

Da in Jes. 14 und Ps. 110 mehr als dichterische Bilder vorzuliegen scheinen, muß die **Morgenröte eine Göttin** gewesen sein. Wenn anderswo von ihren „Flügeln" und ihren „Wimpern" die Rede ist[8]), so kann auch das nicht als zwingender Beweis für eine mythologische Gestalt gelten. Unanfechtbare Belege aber sind die akkadischen Personennamen der Hammurapizeit[9]) und ein Fund aus Assur, wonach die Morgenröte noch in der

---

[1]) Num. 24 17.

[2]) **Albrecht Dieterich**: Kleine Schriften, Leipzig 1911 S. 279.

[3]) H. **Grapow** (AO. XXI 1–2) S. 16.

[4]) Steintafel B. Ps. 10 (**Thureau-Dangin** S. 201) und Backstein E. 10f. (ebd. S. 199).

[5]) **Christliebe Jeremias** (AO. XIX 3–4) S. 17: *ilu Bur-Sin Kakkab Marduk.*

[6]) **Alfred Jeremias**: Handbuch der altorientalischen Geisteskultur S. 175.

[7]) Vgl. § 10. [8]) Job 3 9; 41 10; Ps. 57 9; 108 3; 139 9.

[9]) Personennamen, die mit dem Bestandteil *dingir schêru* (= שחר) gebildet sind; vgl. **Hermann Ranke**: Die Personennamen in den Urkunden der Hammurabi-Dynastie (Inaug.-Diss. Phil. Fak. München 1902) S. 18 Anm. 25; **ders.**: Early

Zeit Salmanassars III. zu Damaskus als Gottheit verehrt worden ist[1]). So wird man die Morgenröte — wie Helāl[2]) — für eine amorritische Gottheit halten dürfen, deren Kult sich bei den Aramäern bis in spätere Zeiten bewahrt hat; vermutlich wird sie auch den phönikischen und palästinischen Amoritern nicht unbekannt gewesen sein, da sie durch deren Vermittlung zu den Hebräern gekommen sein wird. Dies ist neben Melchisedek[3]) der zweite amorritische Bestandteil in Ps. 110, und es liegt nahe anzunehmen, daß schon die jerusalemischen Amoriter, die Jebusiter, von Melchisedek, ihrem urzeitlichen Könige, die Geburt auf den heiligen Bergen aus dem Schoß der Morgenröte ausgesagt haben, die hier auf einen judäischen König übertragen worden ist; gleichzeitig müßte dann Jahve der israelitische Ersatz für El ʿeljōn, den amorritischen Gott von Jerusalem, sein, wozu wiederum Jes. 14 vortrefflich stimmt[4]). Wenn diese Vermutung wahrscheinlich ist[5]), wird man dennoch hinzufügen müssen, daß der amorritische Vorstellungskreis in der assyrischen Zeit wieder lebendig geworden ist, da uns die Geburt des Königs auf den Bergen als geläufiges Motiv des assyrischen Hofstiles begegnet ist; und dieser Hofstil wird aus Assyrien über Damaskus nach Jerusalem gewandert sein, genau dem Wege entsprechend, den wir auch bei anderen Einfuhrwaren verfolgen können[6]).

9. Königsvergötterung.

Während die Annäherung des Königs an die Gottheit und seine Auffassung als Gottes Sohn — doch ist wohl zu beachten, daß der Ausdruck „Gottes Sohn“ im altorientalischen Hofstil fehlt, daß vielmehr stets der Gott mit seinem Eigennamen genannt wird — überall im vorderen Orient nachweisbar ist, begegnet uns die **Königsvergötterung** etwas seltener, wenngleich nach modernem Geschmack immer noch viel zu häufig. Für das Verständnis wird man genauer unterscheiden müssen, ob der König erst nach dem Tode oder — das ist das letzte logische, aber darum noch nicht

---

Babylonian Personal Names. Philadelphia 1905. S. 150 f. 207. Danach scheint *schêru* ein männlicher Gott gewesen zu sein, aber auch im Hebräischen ist das grammatische Geschlecht männlich, obwohl nach den Aussagen der weibliche Charakter der Gottheit nicht bezweifelt werden kann; die grammatische Form ist hier so wenig ausschlaggebend wie bei Ischtar. Vgl. auch **Deimel**: Pantheon Nr. 3123.

[1]) MDOG. Nr. 29 S. 45: „Beutestück aus dem Tempel der Gottheit *schêru* von Melacha, der Residenz des Hazael von Damaskus.“

[2]) Vgl. unten. [3]) Vgl. § 6. [4]) Vgl. unten.

[5]) **Mowinckel** III 90 hält es für möglich, daß „vielleicht ein ägyptischer Mythus von der Geburt des neuen Sonnengottes auf den Bergen des Ostens auf den (jerusalemischen) König übertragen worden ist“, ohne jedoch irgendwelche ägyptische Seitenstücke anführen zu können.

[6]) Nach II Reg. 16 10 ff. läßt König Ahas einen neuen Altar im Tempel von Jerusalem aufstellen, dessen Muster er in Damaskus kennen gelernt, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, um den König Tiglathpilesar von Assyrien zu ehren — auch dies eine Form des Hofstiles.

chronologische Ziel dieser Entwicklung — schon bei Lebzeiten als Gott bezeichnet wird und ob diese Bezeichnung ein bloßer Titel ist oder ob ein Kultus mit Opfern und Priestern hinter ihm steht.

Das klassische Land der Königsvergötterung ist Ägypten, wo der Pharao ständig, durch die Jahrtausende hindurch, als Gott gilt, ursprünglich als „Horus", vereinzelt seit der fünften Dynastie und allgemeiner seit dem Mittleren Reich als „Sohn des Re"[1]). Bei Lebzeiten heißt er „der gute Gott", aber nach seinem Tode spricht man von ihm als „dem großen Gott", genau wie von Re, Horus oder Osiris[2]). Die Schmeichelei des Hofstils geht im einzelnen über diese geläufigen Titel oder Bezeichnungen hinaus: bisweilen ist der König „Re selbst", „die zweite Sonne auf Erden", „der junge Tag bei seinem Erscheinen", der Gott auf Erden"[3]); für die amoritischen Vasallenfürsten in Palästina und Phönikien ist ihr ägyptischer Oberherr stets ihre „Sonne"[4]), und vereinzelt vergleichen sie ihn mit dem „Baal im Himmel"[5]). Im Alten Reich besaßen die Pharaonen, wie es scheint, schon bei Lebzeiten einen Kultus, da „Priester des Horus, der im Palaste ist", erwähnt werden[6]), sicher aber nach ihrem Tode; Priester des Menes und des Zoser gibt es noch zur Zeit der Psammetiche[7]), ein Beweis dafür, daß diese Königskulte bisweilen zwei Jahrtausende überdauert haben. Nicht nur die Herrscher brachten ihren göttlichen Ahnherren Opfer[8]), wie leicht begreiflich ist, sondern auch bis in die niedersten Schichten des Volkes hinein erfreuten sich die nach ihrem Tode vergöttlichten Könige besonderer Gunst[9]). Auch im Neuen Reiche fehlt es nicht an Totentempeln der Pharaonen, aber sie sind nicht mehr ihnen allein geweiht, sie gelten vielmehr den großen Göttern und den Königen nur als den Mitgöttern[10]); ebenso bezeichnend ist, daß das Heiligtum, in dem Amenophis III. sich selbst bei Lebzeiten verehrte, außerhalb Ägyptens im Lande der nubischen Barbaren lag[11]). Die Königsvergötterung scheint in der geschichtlichen Zeit, die wir hier verfolgen, allmählich etwas schwächer geworden zu sein, wenngleich die Unterschiede nur geringfügig sind.

---

[1]) Vgl. Eduard Meyer: Geschichte des Altertums I S. 250.

[2]) Erman-Ranke S. 62.

[3]) Hermann Grapow: Vergleiche und andere bildliche Ausdrücke im Ägyptischen (AO. XXI 1—2). S. 15f.

[4]) Vgl. die Stellen im Glossar der Amarnabriefe Knudtzon s. v. *šamšu* S. 1511.

[5]) Vgl. Greßmann in Baudissin-Festschrift S. 205ff.

[6]) Erman-Ranke S. 331. Man beachte auch, daß es „Priester des Königs" gibt, die von den „Priestern der Pyramide des Königs" unterschieden werden; im Neuen Reiche werden keine Priester der Könige mehr erwähnt (ebd. S. 372). Diese von Erman-Ranke selbst betonten Tatsachen stehen im Widerspruch zu ihrer Behauptung, Verehrung des lebenden Königs durch Tempel und Opfer sei erst im Neuen Reich nachweisbar S. 63.

[7]) Ebd. S. 372. [8]) Vgl. Lepsius III 2d = AO. XIX 2 Taf. IV.

[9]) Vgl. Greßmann ZATW. 40. 1922. S 115f.; Erman Sitzgsber. Berl. Akad. 1910. S. 330ff. [10]) Erman-Ranke S. 372. [11]) Ebd. S. 63.

Auch in Babylonien ist zuerst die Vergöttlichung des verstorbenen Königs nachweisbar, dem eine Statue im Tempel errichtet ward. Das älteste Beispiel ist bis jetzt Urnina von Lagasch (um 3150), der noch zur Zeit Lugalandes (um 2950) durch Opfer göttlich verehrt wird[1]). Diese Sitte, die auch durch zahlreiche Hymnen auf die vergöttlichten Könige belegt ist, bestand bis zum Ende der ersten Dynastie von Babel. Das bedeutsamste Zeugnis ist die Vergöttlichung Lipit-Ischtars von Isin (um 2270)[2]). Wie in Ägypten so dienten auch in Babylonien diese Götterbilder verstorbener Könige vor allem dem Einholen von Orakeln; vor Hammurapis Bild wurde noch zur Zeit Ammizadugas Leberschau getrieben (um 1960)[3]). Der letzte vergöttlichte König, von dem wir wissen, war Samsuiluna (um 2080), dessen Statue hundert Jahre später zur Feier der Wiederkehr seiner Thronbesteigung von Ammiditana aufgestellt wurde[4]). Der König Schulgi von Ur (um 2450) wird sogar noch in assyrischen Götterlisten als „Gott" geführt[5]). — Die Vergöttlichung der Könige zu ihren Lebzeiten beginnt erst mit der Dynastie von Akkad (um 2870). Sargon I. selbst führt zwar noch nicht den Gottestitel, aber ungefähr gleichzeitige Personennamen wie „Sargon ist mein Gott"[6]) lehren doch, mit welcher Ehrfurcht man zu den Königen aufblickte. Erst mit Naramsin (um 2750), dem „Gott von Akkad", wie er auf den Siegeln heißt[7]), wird das Gotteszeichen vor dem Namen des Herrschers zur Regel[8]); auch läßt er sich selbst auf seiner berühmten Siegesstele als Gott darstellen, mit der Hörnermütze bekleidet[9]). So blieb es unter den folgenden Königsgeschlechtern von Ur, Isin und Larsa; dem Gimilsin, „seinem Gotte", hat der Patagi von Ur, wie es scheint, schon bei Lebzeiten einen Tempel gebaut (um 2386)[10]). Mit der amorritischen Dynastie von Babel aber tritt die Königsvergötterung zurück (um 2225). Hammurapi (um 2123) fühlt sich zwar noch als den „Sohn des Sin"[11]) oder „des Dagan"[12]) als den „Bruder des Gottes Zamama"[13]) oder „den Gott der Könige"[14]), aber auf das Gotteszeichen vor seinem Namen verzichtet er meist und ebenso

---

1) Christliebe Jeremias S. 13 Anm. 5.

2) Heinrich Zimmern: König Lipit-Ištars Vergöttlichung (Ber. Verh. Sächs. Ges. Wiss. Phil.-hist. Kl. 68, 5. 1916).

3) Meißner: Babylonien und Assyrien S. 47 Anm. 10. 4) Ebd. Anm. 11.

5) Zu Schulgi (= Dungi) vgl. Christliebe Jeremias S. 16f.; Deimel: Pantheon Nr. 776.

6) Auf dem Obelisken Manischtuschus Thureau-Dangin OLZ. 1908 Sp. 313; vielleicht ist hier nicht der lebende, sondern der verstorbene Sargon gemeint.

7) Thureau-Dangin S. 168f.

8) Thureau-Dangin S. XVIff.; Eduard Meyer: Geschichte d. Altertums § 447; Meißner: Babylonien und Assyrien S. 46f.; Dhorme S. 169ff.

9) AOTB. II Abb. 11 [2. Aufl. Abb. 41].

10) Türangelstein B; Thureau-Dangin S. 201f. 11) Gesetz II 13f.

12) Gesetz IV 27f. [anders AOTB.² S. 381].

13) Gesetz II 56f. [AOTB.² S. 381: „Ilbaba"].

14) Gesetz II 55. [AOTB.² S. 381: „Herrscher" statt „Gott"].

seine Nachfolger und die späteren kassitischen Herrscher. Nur Personennamen wie „Hammurapi ist Gott", „Hammurapi ist meine Sonne" oder „Hammurapi schafft"[1]) zeugen noch von der ungebrochenen Kraft des Volksglaubens an den lebendigen Gott-König.

In Assyrien und im neubabylonischen Reich fehlt die Königsvergötterung, wenigstens in den offiziellen Titeln der Herrscher. Der altassyrische König Tukultinamurtu I. (um 1250) nennt sich einmal „die Sonne der Gesamtheit der Menschen"[2]), wie sich schon Hammurapi als „den Sonnengott von Babylon"[3]) und noch früher Bursin von Ur als „den rechtmäßigen Gott, die Sonne seines Landes" bezeichnet hatte[4]), aber der Titel ist nicht festgeprägt wie bei den Hethitern, die, wahrscheinlich unter ägyptischem Einfluß[5]), ihren König ständig der „Sonne" gleichsetzen[6]). Anders spiegelt sich die Stellung und Bedeutung des Herrschers in seiner Umgebung wieder. In den Briefen der Höflinge aus der Zeit der Sargoniden heißt es einmal: „Was der König, der Herr, sagt, ist vollkommen, wie wenn es ein Gott sagt[7])", oder: „Was man im Himmel nicht tut, das tut der König, mein Herr, auf Erden[8])". Einem Gygas von Lydien dünkt der Name Asurbanipals zauberkräftig; in einem Traumgesicht glaubt er die Worte zu hören: „Die Füße Asurbanipals, des Königs von Assyrien, ergreife und durch Nennung seines Namens besiege deine Feinde[9])". Immerhin wird man nicht leugnen können, daß die Königsvergötterung im alten Babylonien und vielleicht auch im alten Assyrien, wo wir entsprechende Verhältnisse vermuten dürfen, ganz anders den Hof und die Gemüter der Untertanen beherrscht hat als im jungbabylonischen und jungassyrischen Reich.

Die Vergöttlichung der verstorbenen Könige ist auch bei anderen semitischen Völkern bezeugt. Bei den Himjaren wurden die Todestage der zu Göttern gehobenen Könige gefeiert; ihre Namen wurden neben denen der großen Götter angerufen[10]). Die Nabatäer haben vor allem Obodat zum Gott gemacht, dessen Volkstümlichkeit durch viele Eigennamen erwiesen wird[11]); daneben galten auch die verstorbenen Könige Aretas, Malichos

---

[1]) Ranke: Early Bab. personal names S. 86. 187. 212.

[2]) Keilschrifttexte aus Assur historischen Inhalts I Nr. 18; Bezold Sitzgsber. Heidelb. Akad. Phil.-hist. Kl. 1915, 8 S 36.

[3]) Gesetz V4f. [4]) Backstein E; Thureau-Dangin S. 198f.

[5]) Greßmann: Baudissin-Festschrift S. 206ff.

[6]) Vgl. z. B. einen Text wie MDOG. Nr. 58 S. 62.

[7]) Harper: Assyrian and Babylonian letters I 3.

[8]) Meißner in MVAG. 1904 S. 182f.

[9]) Streck: Asurbanipal S. 21 (Rassam II 98f).

[10]) Vgl. Baethgen S. 129 (dort Literatur) und Lidzsbarski Eph. II 384 Anm. 1.

[11]) Stephanus von Byzanz s. v. Ὄβοδα; Tertullian ad nat. II 8; RB. 1905 S. 82ff; CIS. 354; Brünnow: Provincia Arabia I 331; Dalman: Petra II 92 Nr. 73; die Eigennamen sind gesammelt bei Littmann: Nabataean Inscriptions (Princeton University IVA.) Leyden 1914. S. 40f.

und Rabbēl als Götter[1]). Nach Josephus wurden noch zu seiner Zeit die beiden Könige Barhadad und Hazael von Damaskus als Götter verehrt[2]). Wie einzelne Nachrichten wahrscheinlich machen, setzten die Hebräer ihre verstorbenen Könige dem Adonis gleich und begingen jedes Jahr feierlich den Todestag eines ihrer Herrscher bis auf die Zeit des Josephus[3]); später hat man das gewiß nicht mehr als Vergöttlichung empfunden, aber daß dies der ursprüngliche Sinn war, wird sich angesichts all der angeführten Entsprechungen nicht gut leugnen lassen.

Die Vergötterung des lebenden Königs ist bei den kleineren semitischen Völkern nur selten nachweisbar, sie fehlt aber doch nicht völlig. Die Gleichsetzung des regierenden Herrschers mit der „Sonne", die bei den Ägyptern und Hethitern gebräuchlich war, hatten sich auch die unterworfenen Amorriter für ihren Oberherrn angeeignet[4]); daß später auch die Phöniker ähnlichen Anschauungen huldigten, geht vielleicht aus Hesekiel hervor, der den König von Tyrus sprechen läßt: „Ein Gott bin ich[5])". Die Propheten sind allerdings nicht ganz unverdächtige Zeugen, da sie den ihnen besonders verhaßten menschlichen Hochmut, zumal bei Feinden, nicht selten übertreiben. Wenn Jesaja mit allem Nachdruck betont: „Ägypten ist Mensch, nicht Gott"[6]), so wird er die Königsvergötterung der Ägypter wohl gekannt und mit seinem scharf zugespitzten Wort zugleich auch sie bekämpft haben; gegen Assur dagegen erhebt er solchen Vorwurf nicht, obwohl er seine gottlose Hybris aufs härteste geißelt[7]). Wenn ein jüngerer Heilsprophet dem babylonischen König vorwirft, er wolle „sich dem Höchsten gleichstellen"[8]), so trifft auch er den offiziellen Hofstil der chaldäischen Könige. Das Gottes-

---

[1]) Vgl. die Personennamen עבד־רבאל, עבד־מלכו, עבד־חרתת, עבד־עבדת bei Lidzbarski.

[2]) Jos. Ant. IX 4, 6: ὑφ' οὗ (dem Volk der Damaskener) μέχρι νῦν αὐτός τε ὁ Ἄδαδος (oder Ἄδερ; gemeint ist Barhadad, wie aus dem Folgenden sicher hervorgeht) καὶ Ἀζάηλος, ὁ μετ' αὐτὸν ἄρξας, ὡς θεοὶ τιμῶνται. Baudissin: Studien I S. 314 und RE.[3] s. v. Hadad-Rimmon S. 289 vermutet mit Unrecht eine Verwechslung „mit gleichnamigen oder doch ähnlich benannten Göttern". Mit diesem oder einem andern König namens Barhadad wird auch der Gott „Sohn des Hadad" identisch sein, der aus der babylonischen Inschrift der Schamasch-resch-usur-Stele Kol. III Z. 2 bekannt geworden ist: *ilu adad ilu mar ilu adad*. F. H. Weißbach: Babylonische Miscellen. Leipzig 1903 S. 15 verweist ferner auf Eigennamen, die mit dem göttlichen Sohn des Hadad zusammengesetzt sind. Er denkt zwar an Benhadad (richtiger Barhadad), verzichtet aber auf eine Erklärung und ebenso Dussaud: Notes S. 114.

[3]) Vgl. unten das Kapitel über den Ebed-Jahve.

[4]) Amarnabriefe Knudtzon 108, 9; 149, 7; 159, 7; vgl. Greßmann in Baudissin-Festschrift S. 205.

[5]) Hes. 28 2. Ein König von Tyrus hieß „Baal", ebenso ein Ammoniterkönig Βααλείμ. Im Alten Testament sind allein drei edomitische Fürsten namens Hadad bezeugt. Vielleicht steht hinter allen diesen Namen ursprünglich die Vorstellung, daß sich die Gottheit im König verkörpert; vielleicht aber sind sie alle als Kurzformen (etwa für „Baal hat gegeben" usw.) aufzufassen.

[6]) Jes. 31 3. [7]) Vgl. besonders Jes. 10 5-19. [8]) Jes. 14 13 f.; vgl. 47 7. 10.

gnadentum der Könige ist mit Ehrfurcht, Demut und Unterwürfigkeit gegen die Götter wohl vereinbar. Von dem elfenbeinernen Thron Salomos, der auf sechs von je zwei Löwen flankierten Stufen steht[1]), hat man vermutet, er ahme den Thron des höchsten Himmelgottes nach[2]). Das wird richtig sein, und doch ist aus diesem Grunde allein noch nicht sicher, ob Salomo wirklich bei Lebzeiten als Gott betrachtet werden wollte. Die Beziehungen zu Hiram von Tyrus und die Bedeutung der Phöniker für den internationalen Handel, besonders in Elfenbein, machen es zwar gewiß, daß sein Thron aus Phönikien stammte und daß sein Hof nach tyrischem Vorbild eingerichtet wurde, wie wir es von seinem Tempel ausdrücklich erfahren; aber die ursprünglichen Vorstellungen, die diese Form des Thrones geschaffen hatten, konnten längst verblaßt sein, wenn sie überhaupt je im Leben Geltung hatten. Im offiziellen Hofstil ist die Königsvergötterung weder bei den Phönikern noch bei den Israeliten nachweisbar; weder hier noch dort werden die Könige gewagt haben, sich selbst den Gottestitel beizulegen, so nahe sie sich auch der Gottheit fühlen mochten. Anders war es dagegen in den Kreisen, die dem Hofe nahestanden und mit Verehrung oder Furcht zum Thron emporblickten. Noch im gegenwärtigen Text des Alten Testamentes wird der regierende König, allerdings nur ein einziges Mal, als Gott angeredet: „Dein Thron, o Gott, steht immer und ewig[3])." Spätere Bearbeiter werden vielleicht ähnliche Stellen, die ihnen anstößig waren, ausgemerzt haben; aber dennoch wird man die israelitische Königsvergötterung immer nur in bestimmten Zeiten und in gewissen Schichten voraussetzen dürfen. Eine solche Einschränkung zu machen, haben wir nach den Entsprechungen in Babylonien und Assyrien des ersten Jahrtausends v. Chr. und noch mehr nach dem Charakter des israelitischen Volkes, seiner geistigen Kultur und seiner Religion allen Grund.

Zum babylonisch-assyrischen Hofstil vgl. Paul Dhorme: La religion assyro-babylonienne. Paris 1910. Leçon 5. S. 146 ff.; Tharsicius Paffrath: Zur Götterlehre in den altbabylonischen Königsinschriften. Paderborn 1913; Christliebe Jeremias: Die Vergöttlichung der babylonisch-assyrischen Könige (AO. XIX Heft 3–4).

---

[1]) I Reg. 10$_{18}$ ff.

[2]) Gunkel zu Ps. 45. Genau entsprechende Throne lassen sich auf Darstellungen bisher nicht nachweisen. Die Anregung empfing der Künstler wohl von den Tempeltürmen (Herodot I 181), die denselben kosmischen Gedanken ausdrücken: Die Gottheit thront auf der siebenten oder höchsten Stufe. Andersartig und doch vielleicht verwandt sind die beim Sed-Fest errichteten Baldachine auf hohem Altare; neun Stufen führen bisweilen zu der Stätte hinauf, wo der König auf seinem uralten niedrigen Sessel thront. So z. B. Narmer bei Quibell: Hierakonpolis I Taf. 26B oder in vordynastischer Zeit bei Petrie: Royal tombs I Taf. VIII 7; Moret S. 240 Fig. 71 u. 72.

[3]) Ps. 45$_{7}$. So hat zuerst Gunkel richtig erklärt, während man früher die Grammatik oder den Text vergewaltigte. Das durchaus profane Hochzeitslied gilt einem nordisraelitischen Könige, vielleicht Ahab, dem Einzigen, von dem wir wissen, daß er eine tyrische Prinzessin heiratete; zu ihm paßt auch der Elfenbeinpalast (v. 9 vgl. I Reg. 22$_{39}$).

Leipzig 1919; Siegmund Mowinckel: Die vorderasiatischen Königs- und Fürsteninschriften (Eucharisterion, Göttingen 1923, S. 278ff.).

Zum ägyptischen Hofstil vgl. Alexandre Moret: Du caractère religieux de la royauté Pharaonique [Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études. Bd. 15]. Paris 1902; Gerard Jacobus Thierry: De religieuze beteeknis van het aegyptische Koningsschap. Leiden 1913 (Proefschrift); Jules Baillet: Le régime Pharaonique dans ses rapports avec l'évolution de la morale en Égypte. Paris 1913.

IV. Geschichtliche Zusammenhänge.

10. Amorritischer Hofstil.

Wenn man die hier gesammelten Einzelzeugnisse in ihrer Gesamtheit überblickt, dann sieht man, wie die Königsvergötterung gleich einem breiten Strom das Leben und die Geschichte des vorderen Orients durchflutet. Überall wo wir durch literarische Überlieferung genauere Kenntnisse gewinnen, finden sich dieselben oder doch verwandte Erscheinungen, die bei aller Verschiedenheit so weit übereinstimmen, daß sie unter demselben Begriff zusammengefaßt werden können. Daß die Bräuche bei der Thronbesteigung bis zu einem gewissen Grade überall die gleichen sind, erwartet man von vornherein. Aber auch in der Art, wie man den König als Sohn eines Gottes oder als Gott auffaßt, in den Bildern und Vergleichen, mit denen man ihn verherrlicht, selbst in den Märchen- und Mythenmotiven, die man hier und da auf ihn überträgt, zeigen sich bei den verschiedenen Völkern nur geringe Abweichungen. Die Gleichförmigkeit der kulturellen Verhältnisse, der seelischen Erlebnisse und der gedanklichen Voraussetzungen haben sicher einen großen Teil dieser Anschauungen bei verschiedenen Völkern spontan entstehen lassen, so daß man nicht überall Entlehnung und Wanderung der Motive anzunehmen braucht. Aufrichtige Verehrung für die überragende Gestalt eines Königs, in dem sich Kraft und Glanz einer Nation verkörpern, wird stets überschwängliche Begeisterung und heilige Scheu erzeugen, die sich ursprünglich mit den Formen einfachsten Zauberglaubens, später auch mit den fortgeschritteneren Stufen der Religion verbinden wird. Die naturgemäß immer weiter um sich greifende Nivellierung oder Demokratisierung innerhalb der Gesellschaftsschichten eines Königtums macht sich im Lauf der Jahrtausende fast überall bemerkbar. Die Vorrechte der Könige, die zuerst auf die Großen, dann auf die Freien überhaupt und zuletzt bisweilen sogar auf die Sklaven übergehen, müssen allmählich verschwinden oder wenigstens sich verringern; die Kluft, die Höhen und Tiefen der Menschheit scheidet, wird langsam überbrückt, und so wundern wir uns nicht, wenn auch die unantastbare Majestät des Königs mit der Zeit etwas von ihrer Furchtbarkeit verliert. Sie bleibt auch so noch unnahbar genug und wird immer wieder durch kriechende Angst oder plumpe, höfische Schmeichelei vergrößert. Aber es ist doch ein deutlicher Unterschied, rund gesagt, zwischen dem zweiten und dem ersten vorchristlichen Jahrtausend im ganzen vorderen Orient zu er-

kennen. Sogar in dem zäh-konservativen Ägypten wagt sich die Vergöttlichung des verstorbenen Königs nicht mehr so offen hervor wie früher, und noch weniger die des lebenden Herrschers.

Wie die Unterschiede der Zeiten so sind auch die der Völker wohl zu beachten; sie würden sich noch klarer herausstellen lassen, wenn überall genügend Zeugnisse zur Verfügung stünden. Mögen auch die gleichen Gedanken zugrunde liegen, so wechseln doch oft die Formen, in die sie gekleidet werden je nach der kulturellen oder religiösen Sphäre, durch die sie beeinflußt oder gestaltet werden. Das beste Beispiel dafür, das uns begegnet ist, war die bei verschiedenen Völkern verschiedene Art, wie dem Könige ewiges Leben von der Gottheit geschenkt wird[1]). Gewiß sind auch die Charaktere der Völker bedeutsam gewesen; was dem einen behagt, sagt dem anderen nicht zu. So wird es, wie man wohl mit Recht vermutet hat, kein Zufall sein, wenn im alten Babylonien die Vergöttlichung des Königs bei Lebzeiten mit der akkadischen Dynastie beginnt und mit der amorritischen zurücktritt; die babylonischen Amorriter scheinen also weniger Verständnis für diese Überschwänglichkeit gehabt zu haben als die Akkader, deren Sitten sie anfangs übernommen hatten. Wer einmal die Geschichte des Hofstils im vorderen Orient schreiben will, wird darum gut tun, jedes Volk zunächst für sich gesondert zu behandeln, um sich nicht durch die auf der Oberfläche liegende Gleichförmigkeit der Anschauungen über die tieferen Unterschiede der Nationen hinwegtäuschen zu lassen. Hier kommt es für uns nur auf den israelitischen Hofstil an, auf sein Verflochtensein in die Umwelt und seine selbständige Eigenart; aber diese zu erfassen, ist unmöglich, solange man sich nicht über den Grad der Abhängigkeit klar ist[2]).

Daß tiefgehende geschichtliche Zusammenhänge den Hofstil der verschiedenen Völker im vorderen Orient verbinden, kann nicht gut bezweifelt werden, obwohl uns bei dem Mangel an Zeugnissen oft die Zwischenglieder fehlen, mit denen die logischen Schlüsse auch äußerlich bestätigt werden könnten. Immerhin wird es noch verhältnismäßig leicht sein, Zusammenhänge festzustellen, sehr viel schwieriger dagegen, die Frage zu beantworten, von wo die einzelnen Formen des Hofstils ausgegangen sind. Die Logik allein kann oft irre führen, wenn die literarische oder bildliche Überlieferung versagt.

Ein lehrreiches Musterbeispiel dafür ist das Audienzfenster des Königs, dessen Bedeutung und Geschichte uns jüngst Heinrich Schäfer klar gemacht hat[3]). Seit Amenophis IV. (um 1365 v. Chr.) erscheint der König

[1]) Vgl. § 5.

[2]) Man vergleiche den Versuch, den Moret S. 318ff. gemacht hat; so ausgezeichnet seine Kenntnisse des ägyptischen Hofstils sind, so unzulänglich und einseitig ist seine Darstellung des babylonisch-assyrischen und israelitischen Hofstils, weil er wichtige Einzelheiten nicht genügend beachtet. Unterdessen hat sich freilich auch mit der Vermehrung des Stoffes unsere Einsicht vertieft.

[3]) H. Schäfer: Der König im Fenster. Ein Beitrag zum Nachleben der Kunst

an dem Fenster eines Balkons im königlichen Palaste, wenn er zu seinen Vertrauten spricht und ihnen Gnadengeschenke zuwirft, wenn er die Gesandten der fremden Völker empfängt, die aufgehäuften Zwangsabgaben der Unterworfenen beschaut, die Kriegsgefangenen mustert und sich seine Lieblingssklaven aussucht, kurz wenn er feierliche Audienz erteilt als der Beherrscher der Welt. Denn darauf deutet die darunter angebrachte Darstellung: die Vereinigung der beiden Länder Ober- und Unterägypten und mit ihnen, durch Stricke verbunden, die unterworfenen Völker der Semiten und Neger. Bei den Ausgrabungen in Medînet Habu hat man das Königsfenster wiedergefunden, das Ramses III. (um 1175 v. Chr.) in seinem Palast an der Westseite von Theben angebracht hatte, zwei Meter über dem Boden[1]). Man steigt von innen auf einigen Stufen empor zu einem hinter dem Fenster liegenden Balkon, sodaß die Brüstung in bequemer Höhe für den Hinausschauenden liegt. Neben dem Fenster ist der König in gewaltiger Größe dargestellt, wie er einen Feind erschlägt und zugleich den Fuß auf die vorspringenden Köpfe anderer Gegner setzt. In dem darunter befindlichen Flachbildstreifen werden Gefangene in Reihen herangetrieben. So ist auch hier derselbe Grundgedanke versinnbildlicht: der Weltherrscher am Königsfenster. Der Grundgedanke und seine bildhafte Darstellung sind so gut ägyptisch, daß man keinen fremden Ursprung vermuten würde. Und doch wird Ranke Recht haben, wenn er es nicht für unmöglich hält, daß ebenso wie das Wort für den „Balkon" so auch die Sache selbst — wie so vieles andere seit dem Beginn der XVIII. Dynastie — von auswärts ins Niltal eingeführt worden ist[2]). Genauer wird man sagen müssen, daß nur der Entwicklungsreiz aus der Fremde stammt; denn während vor Amenophis IV. alle Andeutungen fehlen, ist seitdem eine allmähliche Entwicklung nachweisbar.

Ein solches Audienzfenster besaßen auch die israelitischen Könige, wie man aus der Erzählung von der Ermordung Isebels durch Jehu schließen darf[3]). Als Jehu den König Joram getötet hatte, kam er zum königlichen Palast nach Jesreel. „Sobald Isebel dies hörte, schminkte sie ihre Augen, schmückte ihr Haupt und schaute zum Fenster hinaus. Während Jehu ins Tor trat, rief sie: Wie geht es Simri, dem Mörder seines Herrn? Er sah zum Fenster hinauf und fragte: Wer hält zu mir, wer? Als zwei, drei Hämmlinge zu ihm hinabblickten, befahl er: Stürzt sie hinab! Da stürzten sie sie hinab, sodaß die Wand und die Pferde mit Blut bespritzt wurden; die zerstampften sie." Von einem Stockwerk ist nicht die Rede; das Fenster

von Tell el-Amarna. (Amtlicher Bericht aus den Preußischen Staatssammlungen XL 3. 1918) S. 42ff. Eine bequem zugängliche Abbildung des Audienzfensters bei Erman-Ranke S. 135 Abb. 41 (aber hier fehlt das untere Bild) [AOTB.[2] Abb. 80 und 190].

[1]) Vgl. U. Hölscher: Das hohe Tor von Medinet-Habu, eine baugeschichtliche Untersuchung. Leipzig 1910. S. 50ff.; Borchardt: Klio Bd. XV S. 179ff.

[2]) Vgl. Erman-Ranke S. 80f. [3]) II Reg. 9 30ff.

muß also in beträchtlicher Höhe gelegen haben. Das Merkwürdigste und bisher Unverständliche aber war, daß Isebel sich festlich schmückt und schminkt und dann den erwarteten Gast durch Zuruf aus dem Fenster empfängt, was nicht zueinander zu passen schien. Der Vorgang wird sofort einleuchtend, wenn man annimmt, daß auch die israelitischen Könige genau so wie die ägyptischen ihre Gäste vom Fenster aus zu begrüßen und so Audienz zu erteilen pflegten. Die bildlichen Darstellungen werden andere gewesen sein als in Ägypten, falls solche überhaupt vorhanden waren, aber der Gedanke war vermutlich hier wie dort derselbe: Im Fenster erscheint der „Weltherrscher" seinen Untertanen. Der König von Israel war zwar kein „Weltherrscher", aber er wollte doch als solcher erscheinen, und eben deshalb übernahm er das Audienzfenster und alles, was damit zusammenhängt, eine Sitte, die wohl schon den Amorritern bekannt war und die jedenfalls zur Zeit des Neuen Reiches aus Vorderasien auch nach Ägypten übertragen wurde. Denn entstanden ist sie gewiß nicht in Palästina, sondern in einem großen Weltreich, sei es dem babylonisch-assyrischen oder dem hethitischen. So sind die Amorriter die Vermittler des vorderasiatischen Hofstiles für die Ägypter einerseits, für die Israeliten andererseits gewesen.

Ein zweites Beispiel, das um der Eigennamen willen noch sicherer ist, ist die Gleichsetzung des ägyptischen Königs mit dem „Baal" oder „dem Baal im Himmel", die sich ebenso in ägyptischen Texten des Neuen Reiches wie in den Amarnabriefen nachweisen läßt[1]). Da von seiner „Stimme" oder seinem „Gebrüll" die Rede ist, kann nur der Donner- oder Gewittergott gemeint sein, der als „Herr im Himmel" auch über die Himmelserscheinungen gebietet, dem die „Rescheph-Götter" als seine Krieger oder, wie der Hebräer sagen würde, die Sternenengel als das „Heer des Himmels" gehorchen. Im israelitischen Hofstil ist Entsprechendes nicht mehr vorhanden, aber vielleicht erst als Folge des prophetischen Kampfes gegen den Baal ausgemerzt worden; denn ein Rest dieser Anschauung hat sich noch in dem Sternentraum Josephs erhalten, der ursprünglich in ein Königsmärchen hineinzugehören scheint: Sonne, Mond und elf (zwölf) Sterne verneigen sich natürlich vor dem Himmelskönige[2]). Auch in diesem Falle wird man die Amorriter nicht für die Schöpfer halten dürfen; der astrale Hintergrund weist vielmehr auf Babylonien hin als auf das Land, von dem der Entwicklungsreiz ausgegangen ist. Dort findet sich in der Tat die Gleichsetzung der Könige mit einzelnen Sternen[3]); die genaueste Entsprechung bietet der heidnisch-aramäische Achikar-Roman, dessen Stoff aus Assyrien stammt: da wird der assyrische König Sanherib mit dem Himmelsgott identifiziert, dem Beelsamîn, dem Sonne, Mond und Sterne ebenso untertan sind wie Gewitter und Regen[4]). Die Herkunft des Motivs mag zweifelhaft bleiben; sicher

[1]) Vgl. Greßmann in Baudissin-Festschrift S. 198ff. und oben § 7.
[2]) Gen. 37 9 u. dazu Greßmann im Eucharisterion (Gunkel-Festschrift II, 17f.).
[3]) Vgl. § 8. [4]) Syrisch-armenischer Text 6 16.

ist, daß es von den Amorritern zu den Ägyptern und Israeliten kam[1]).

Zu der Wunderwelt der Götter- und Königsmärchen gehört auch die Aussetzungssage, die als drittes Beispiel für die Wanderung einer Vorstellung hier angereiht werden mag. Die älteste Fassung ist uns bei dem altbabylonischen König Sargon von Akkad begegnet, wo sie bereits ein Nachklang von der Geburt des Gottes Tammuz zu sein scheint: Das Kind wird im Schilfnachen ausgesetzt und schließlich nach mancherlei Schicksalen der Geliebte der Ischtar und als solcher König von Babylonien[2]). Im Alten Testament ist die Sage auf Mose übertragen, der von einer Prinzessin gefunden und am ägyptischen Hof aufgezogen wird; der Schluß der Erzählung ist wie bei der erwähnten Josephsage weggebrochen, weil er sich dem weiteren Verlauf des Mose-Sagenkranzes nicht einfügen ließ. Nach der ursprünglichen Fortsetzung wird das Findelkind nach bunten Abenteuern schließlich die Prinzessin geheiratet haben und König von Ägypten geworden sein[3]). Die dem Tammuz entsprechende Osirissage ist erst bei Plutarch bezeugt[4]), mag aber sehr viel früher umgelaufen sein; denn die engen Beziehungen der mosaischen Überlieferung zu Ägypten legen die Vermutung nahe, daß die Aussetzungssage des Mose eher einer ägyptischen als einer babylonischen Königssage nachgebildet worden sei. Wenn man nun entscheiden muß, ob das Motiv ursprünglich von Tammuz oder von Osiris ausgegangen sei, so spricht die Wahrscheinlichkeit zugunsten des Tammuz, da für Osiris schon mehrfach asiatische Herkunft vermutet worden ist[5]). Jedenfalls kann bei der tiefgehenden Übereinstimmung der Sagen ein geschichtlicher Zusammenhang nicht gut bestritten werden. Die Mittlerrolle spielt der amorritisch-phönikische Adonis, für den dies Motiv schon im 5. Jahrh. v. Chr. bezeugt ist[6]); die Annahme macht keine Schwierigkeit, daß es schon im zweiten Jahrtausend aus Babylonien über Amurru nach Ägypten gewandert ist.

Aber die Bestandteile des Hofstiles sind auch den umgekehrten Weg gewandert: von Ägypten nach Vorderasien über die Amorriter zu den Hethitern, Assyrern, Chaldäern und bisweilen zu den Persern oder gar noch darüber hinaus bis Mittel- und Ostasien wie die geflügelte Sonnenscheibe, die von Le Coq jetzt, vielleicht nicht mit Unrecht, in den manichäischen Darstellungen von Turfān wiedergefunden haben will[7]). Daß sie aufs

---

[1]) Man darf nicht annehmen, daß das Motiv etwa von Syrien oder Phönikien über Palästina nach Ägypten gewandert sei; wenigstens war das nicht die Regel, da die Wüste Kanaan von Ägypten trennte. Vgl. § 11.

[2]) Vgl. § 8.

[3]) Ex. 2 1 ff. Vgl. Hugo Greßmann, Mose und seine Zeit S. 10.

[4]) Plutarch: De Iside et Osiride c. 12 und 36.

[5]) Vgl. Greßmann: Tod und Auferstehung des Osiris nach Festbräuchen und Umzügen (AO. XXIII 3). Leipzig 1923. S. 35 Anm. 2 und überhaupt S. 12 f.

[6]) Panyasis in der Bibliotheca Apollodori III 14, 4, 1 ff.

[7]) Den Siegeszug der geflügelten Sonnenscheibe bis Persien hat Eduard

engste mit dem Hofstil zusammenhängt, kann nicht zweifelhaft sein, ist sie doch das Symbol des Horusfalken, des Sonnen- und Königsvogels. Sie muß ihre Wanderung schon sehr früh angetreten haben, da sie bereits zur Zeit des großen hethitischen Reiches in Kleinasien angelangt ist; gleichzeitig ist unter dem ägyptischen Einfluß die Gleichsetzung des hethitischen Großkönigs mit der Sonne erfolgt und seine ständige Bezeichnung als Sonnengott fest geprägt worden. Man wird kaum fehlgehen, wenn man diesen Siegeszug ägyptischen Hofstils mit dem Welteroberer Thutmoses III. (um 1500 v. Chr.) beginnen läßt. Bei den Amorritern mochte er schon vorher festen Fuß gefaßt haben; jedenfalls ist die geflügelte Sonnenscheibe bei den Phönikern noch lange ein übliches Ornament, nachdem die politische Macht Ägyptens gebrochen ist. Die Anrede an den Pharao als Sonnengott ist bei den Amorritern ganz geläufig; die Israeliten haben diese Gleichung nicht übernommen, wie auch die Amorriter sie nicht auf ihre eigenen Könige übertragen zu haben scheinen[1]).

Wohl aber gilt dies von der Bezeichnung des Königs als des Lebensodems seiner Untertanen, die, wie innere und äußere Beweise sehr wahrscheinlich machen, ursprünglich aus Ägypten stammt, während sie in Babylonien ganz fehlt. Sie findet sich nur in den Amarnabriefen und einmal im Alten Testamente, in einem Liede, das unmittelbar nach dem Falle Jerusalems gedichtet wurde[2]). Schwerlich darf man bei diesem ebenso eigenartigen wie schönen Bilde an selbständige Entstehung denken, schwerlich auch doppelte Einwanderung aus Ägypten vermuten, einmal zur Amarnazeit und dann etwa sieben Jahrhunderte später gegen Ende der judäischen Königszeit. Bei dieser Voraussetzung wäre die Verbindungslinie gebrochen; beide Zeugnisse würden zwar auf dieselbe Wurzel zurückgehen, würden aber voneinander unabhängig sein. Vermutlich läuft eine gerade Linie von den Amarnabriefen zu den Klageliedern, obwohl kein Beleg aus der Zwischenzeit vorhanden ist; aber dieser Mangel erklärt sich leicht, wenn man bedenkt, daß uns im Alten Testamente nur sehr wenig Königslieder überliefert sind und daß sie fast alle der späten, assyrischen Zeit angehören.

Diese Beispiele mögen genügen, um den Mischcharakter des amorritischen Hofstils zu veranschaulichen, den er mit der Kunst und Literatur, der Religion und überhaupt der ganzen Kultur der Phöniker teilt: da sind ägyptische, babylonische und hethitische Bestandteile mit den semitischen zusammengeflossen; unter den auswärtigen Einflüssen aber überwiegen die ägyptischen durchaus. Die mehrfach bezeugte Anrede an den König: „Mein

---

Meyer aufgezeigt: Reich und Kultur der Chetiter. Berlin 1914. S. 35 [vgl. AOTB.² Abb. 307—311].

[1]) Ob man die altbabylonischen und altassyrischen Zeugnisse, die den König als Sonnengott feiern (§ 9), auf amorritischen und letztlich ägyptischen Einfluß zurückführen darf, kann man vielleicht fragen; eine Antwort ist heute noch unmöglich.

[2]) Thren. 4₂₀; vgl. § 7.

Herr, du bist wie die Sonne (Re), wie der Baal im Himmel" ist mit ihrem unverbundenen Nebeneinander eines ägyptischen und eines semitischen Elementes ein geradezu klassisches Wahrzeichen des amorritischen Hofstils.

11. Der israelitische Hofstil.

Der israelitische Hofstil nun ist mit dem amorritischen unlösbar verknüpft; der unanfechtbare Beweis ist die in den Amarnabriefen belegte Sitte der Salbung, die unter allen israelitischen Bräuchen bei der Thronbesteigung als der wesentlichste gelten muß[1]). Kanaan hatte bereits eine mehrtausendjährige Kultur hinter sich, als Israel dorthin kam und sich dort seßhaft machte. Wir kennen die Einwandererwellen, die sich damals schon über das Land ergossen hatten, nicht genau; Horiter, Hethiter, Kanaaniter und Amorriter sind vielleicht verschieden übereinander lagernde Bevölkerungs- und Herrenschichten, jedenfalls Schichten, die wir nicht mehr deutlich unterscheiden können[2]). Einigermaßen faßbar sind uns nur die Amorriter, über die uns außer den Überlieferungen des Alten Testamentes vor allem ägyptische Quellen und die Amarnabriefe unterrichten. Sicher ist, daß sich die Hebräer in das warme Nest setzten, das sich Andere bereitet hatten, und sich eine Kultur aneigneten, die der ihrigen weit überlegen war. Es dauerte mehrere Jahrhunderte, bis sie alle Errungenschaften erworben hatten, die die Einwohner schon besaßen. Das nomadische Ideal, das sie aus der Wüste mitbrachten, hinderte sie lange Zeit, sich bedingungslos dem bäurischen Ideal der „Kultur" im eigentlichen Sinne des Wortes, der *agri cultura*, zu ergeben; aber je mehr sie zu Bauern wurden, um so tiefer wurden sie in das amorritische Wesen verflochten. So sträubten sie sich auch gegen das Königtum, das mit dem echt-nomadischen Ideal unverträglich ist, und erst die bösen Erfahrungen der erbitterten Kämpfe mit den Erbfeinden im Westen, den Philistern, zwangen ihrem freiheitsdurstigen Sinn dieses harte Joch auf; wie schwer es anfangs auf ihnen lastete, lehrt die Fabel Jothams, die noch um 1100 v. Chr. die Könige als unnütze Strauchdiebe und Landstreicher verhöhnt[3]). Zunächst gelang es nur einzelnen Stammes- und Stadtkönigen, sich als anerkannte Herrscher in einem kleinen Gebiet durchzusetzen, wie Gideon und Abimelech, die man sich ganz nach Art der amorritischen Könige vorstellen muß; Abimelech, der Stadtkönig von Sichem, unterscheidet sich kaum von Biridija, dem Stadtkönige Megiddos in der Amarnazeit. Gleich beim ersten Könige Gideon tauchen die ersten Spuren des internationalen Hofstils auf: Wenn er Hörner trägt wie ein Wildstier und mit ihnen die Völker der Erde niederstößt, so erklärt sich das aus der Herübernahme des ägyptischen Hofstils, der durch die Amorriter vermittelt sein wird, obwohl bei ihnen Belege dafür fehlen[4]).

---

[1]) Vgl. § 2. [2]) Vgl. Fr. Böhl: Kanaanäer und Hebräer, 1911.
[3]) Jdc. 9 7 ff. [4]) Vgl. § 8.

Aber die Not der Zeit drängte weiter; Israel konnte nur dann bestehen und sich selbst behaupten, wenn sich das ganze Volk dem machtvollen Willen eines einzigen Königs unterwarf. So begründeten Saul und David das israelitische Volkskönigtum; das anfängliche Widerstreben verwandelte sich unter den großen und dauernden Erfolgen, die im Kampf gegen die auswärtigen Feinde errungen wurden, bald in den ungeheuren Jubel und die begeisterte Zustimmung der Massen, mochten auch kleine Kreise in Opposition verharren. Die Überlieferung hat das geschichtliche Bild, wie allgemein anerkannt ist, durch spätere Übermalung entstellt: das Königtum wurde, obwohl es eine „heidnische" und insbesondere eine amorritische Einrichtung war, nicht gegen den Willen Jahves, sondern mit seinem Willen geschaffen; Samuel ist nicht der Gegner, sondern der Freund und vielleicht sogar der geistige Anreger des Königtums gewesen, und jedenfalls ist schon Saul als „der Gesalbte Jahves" mit dem Glanz göttlicher Unantastbarkeit umkleidet. Die Vorstellung von dem widergöttlichen Wesen des Königtums ist erst ein prophetisches Erbe der Deuteronomisten, die allerdings das alte, auf nomadischem Gefühl beruhende Widerstreben Israels gegen das Königtum erneuern, es zugleich aber durch sittlich-religiöse Gedanken vertiefen[1]). Sauls düsterer Charakter mochte ihn schon bei Lebzeiten zu einer umstrittenen Größe machen, aber Davids Liebenswürdigkeit gewann die Herzen seines Volkes im Sturm und ließ das Königtum fest einwurzeln.

Ein neuer Abschnitt in der Geschichte des Königtums begann, als David die Amorriterstadt Jerusalem eroberte und sie zur Königstadt seines Reiches erhob. Fortan war das davidische Königsgeschlecht mit dem amorritischen von Jerusalem verbunden, als dessen Ahnherr der Priesterkönig Melchisedek erscheint. Die judäischen Könige legten Gewicht darauf, ihre Herrschaft als die erbberechtigte Fortsetzung der amorritischen hinzustellen und sich selbst als Priesterkönige nach Art Melchisedeks zu fühlen[2]). So war mit der Eroberung Jerusalems ein neuer Kanal geschaffen, durch den der amorritische Hofstil in Israel einströmen mußte. Es ist zwar nicht sicher, aber doch immerhin möglich, daß schon Melchisedek als Gottessohn gefeiert wurde, der von El Eljon auf den heiligen Bergen aus dem Schoß der Morgenröte gezeugt wurde[3]). Das darf man nicht nur aus Ps. 110 erschließen, sondern es kommt auch als Bestätigung hinzu, daß dieselbe Überlieferung in Jes. 14 vorausgesetzt wird, daß die Morgenröte als altamorritische Gottheit zu belegen ist, während sich ihre Verehrung später nur bei den Aramäern erhalten hat, und daß die Gleichsetzung der regierenden Könige mit einem Stern durch die Bileamlieder schon in der Zeit Davids nachgewiesen werden kann.

Die Blütezeit des Hofstils beginnt erst mit Salomo, unter dem Israel als eine beachtenswerte Größe in die Reihe der vorderorientalischen Staaten trat; der rege Verkehr mit den Nachbarkönigen, den er

[1]) Vgl. besonders I Sam. 8 5. 20; Dtn. 17 14. [2]) Vgl. § 6.
[3]) Vgl. § 8.

zuerst in größerem Umfang unterhielt, der Prunk, der an seinem Hofe herrschte und zum Bau der Königsburg wie des Tempels führte, das reich besetzte Frauenhaus und die für seinen Despotismus unentbehrliche Beamtenschar brachten eine festere Ausprägung des höfischen Zeremoniells von selbst mit sich. Als Schwiegersohn des Königs von Ägypten und als Freund des Königs von Tyrus mußte Salomo danach trachten, seinen Hofstaat auf die Höhe der uralten Residenzen im vorderen Orient zu heben. Sein unmittelbares Vorbild war der amorritisch-phönikische Hofstil, sein mittelbares der ägyptische. Ägypten war wenigstens dem Namen nach die erste politische Vormacht am Becken des östlichen Mittelmeeres, und darum holte sich Salomo seine königliche Gemahlin aus Ägypten; zu Ägypten blickte er überhaupt empor wie zu einem unerreichbaren Ideal. Aber Ägypten war durch die unwegsame Wüste von Kanaan getrennt, und das bequem erreichbare Phönikien tat es ebenso gut, war doch dies Land durch die ständige, mehrtausendjährige Seeverbindung mit Ägypten fast zu einer ägyptischen Kolonie geworden, in der ägyptische Kultur und ägyptische Religion mit dem einheimischen Wesen aufs stärkste verschmolzen waren. Aus Phönikien ließ daher Salomo seine Bauleute kommen, die ihm einen Tempel nach phönikisch-ägyptischem Muster errichteten zu Ehren des als Sonnen- und Himmelsgott gefeierten Jahve-Baal[1]). Von dort wird auch Ps. 104 stammen, ein Lied zum Preis des Himmelsgottes mit seinem starken phönikisch-ägyptischen Einschlag[2]). Von dort bezog er auch den elfenbeinernen Thronsessel, auf dessen siebenter Stufe er einem Gotte gleich saß[3]). Elfenbein war ja beliebte phönikische Handelsware. Es ist schwerlich Zufall, wenn in dem Psalm, der die Hochzeit eines nordisraelitischen Königs mit einer tyrischen Prinzessin besingt, der König als Gott angeredet wird[4]), fühlten sich doch auch die phönikischen Könige wie Götter auf ihrem Göttersitz im Meere[5]), wenngleich die festgeprägten Formeln des Hofstils von der Königsvergötterung nichts wissen.

Aber wenn auch Ägypten den Ton angab, so erklingen doch daneben auch die Stimmen der anderen Völker im vorderen Orient. Was vom amorritisch-phönikischen Hofstil gilt, das trifft auch auf den israelitischen zu: auch er ist eine Mischung verschiedener Bestandteile. Die Mischkultur, für die uns in den Amarnabriefen amorritischer Fürsten bezeichnende Beispiele begegnet sind, macht sich zur selben Zeit auch im eigentlichen Palästina bemerkbar; ein prachtvolles Beispiel dafür ist der Siegelzylinder des Atanachili aus Tell Taannach mit seiner ägyptisch-babylonischen Darstellung[6]).

---

[1]) Den Beweis für diese Behauptung habe ich zu geben versucht in den: Schriften des Alten Testaments in Auswahl² II 1 S. 212.

[2]) Den Beweis für diese Behauptung habe ich zu geben versucht im „Protestantenblatt" 1916 Nr. 21: Ps. 104 und der Psalm Echnatons Sp. 323 ff.

[3]) I Reg. 10_{18} ff.; vgl. § 9. [4]) Ps. 45_7; vgl. § 9.

[5]) Hes. 28_2; vgl. § 9. [6]) Vgl. AOTB. II Abb. 196.

Und in Israel war es nicht anders: das äußere Wahrzeichen der Mischkultur sind die beiden Schreiber Schauscha mit babylonischem und Urichaph mit ägyptischem Namen am Hofe Davids[1]). Die Mischung, die dem israelitischen Hofstil von vornherein ein bestimmtes Gepräge verschaffte, muß im Laufe der Zeit noch stärker geworden sein; denn je mächtiger das politische Übergewicht Assyriens im vorderen Orient wurde, um so tiefer mußte die assyrische Kultur ihren Stempel auch dem israelitischen Hofstil aufdrücken. Wenn die Königslieder des Psalters der späteren Königszeit angehören, wie man von vornherein erwartet, dann müssen sich neben den ägyptischen auch assyrische Bestandteile nachweisen lassen. Nicht bei allen Vorstellungen oder Bräuchen, wohl aber bei einzelnen läßt sich das Ursprungsland mit Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit feststellen, so daß eine Sonderung der verschiedenen Elemente nach ihrer Herkunft Aussicht auf Erfolg hat; diese Synthese ist nach der vorausgeschickten Analyse notwendig, nicht nur um die geschichtliche Entwicklung klar zu machen, sondern auch um Einzelheiten durch die Zusammenfassung schärfer herauszuarbeiten.

12. Einzelnes.

In dem Danklied eines Königs aus dem Geschlechte Davids[2]) wird Jahve gepriesen, daß er die Hände des Herrschers streiten und seine Arme den Bogen spannen lehrte[3]). Dem frommen Sinn des Sängers mochte sich, da er sich in all seinem Tun und Können seinem Gott verpflichtet fühlte, neben anderen Bildern auch dies nahelegen, ohne daß man es wörtlich nehmen und vielleicht gar einen besonderen Brauch dahinter suchen dürfte. Aber eine israelitische Sage, die man zum Vergleich heranziehen darf, obwohl sie zunächst andersartig zu sein scheint, gibt uns dennoch ein Recht dazu und schlägt zugleich die Brücke zu einer ägyptischen Überlieferung. Vom sterbenden Elisa wird erzählt[4]), daß König Joas zu ihm kam. Der Prophet befahl ihm, Bogen und Pfeil zu holen. Als Joas seine Hand auf den Bogen gelegt hatte, ergriff Elisa die Hand des Königs, ließ ihn das Fenster nach Osten hin öffnen und, wie es scheint, dreimal schießen; jedenfalls haben die dazu gehörigen Zauberworte Elisas dreigeteilte Form: „Ein Siegespfeil von Jahve; ein Siegespfeil gegen Aram; du sollst die Aramäer völlig schlagen[5])!" Dann mußte der König mit den Pfeilen den Boden schlagen, und er schlug dreimal. Da zürnte der Prophet: „Hättest du fünf-

[1]) Das hat J. Marquart erkannt: Fundamente israelitischer und jüdischer Geschichte. Göttingen 1896. S. 22. Vgl. I Chron. 18_{16}. שושא = *šamšu*; und I Reg. 4_3, wo Marquart (freilich nicht mit Sicherheit) statt אליחרף als das Ursprüngliche vermutet ארחף „Apis ist mein Licht".

[2]) Mit Recht lehnt Kittel wegen v. 51 die davidische Abfassung von Ps. 18 ab.

[3]) Ps. 18_{35}; zum Text vgl. § 7.

[4]) II Reg. 13_{14} ff.

[5]) „Bei Aphek" ist als Zusatz zu streichen. Man hat die Fortsetzung als Variante des Vorhergehenden aufgefaßt, was sie ja in gewissem Sinne auch ist. Aber darum braucht man sie noch nicht zu streichen.

oder sechsmal geschlagen, so hättest du die Aramäer völlig vernichtet; nun wirst du sie nur dreimal schlagen!" Durch Handauflegen überträgt der Prophet die in ihm selbst wohnende Zauberkraft, die kurz vor seinem Tode als besonders wirksam gedacht wird, auf den König und lenkt die nach dem aramäischen Osten gerichteten Pfeile durch seine Zauberworte ausdrücklich gegen die feindlichen Aramäer, so daß sie dadurch getötet werden. Dagegen ist das Schlagen der Pfeile auf den Boden nicht ganz verständlich; man möchte glauben, daß die Pfeile ein Ersatz für eine andere Waffe sind, etwa für ein Schwert oder eine Keule, mit der man von oben nach unten zu schlagen pflegte. Die Wiederholung der beiden leicht abgewandelten Handlungen soll natürlich dem Zauber doppelte Kraft verleihen und ihn sicher stellen.

Pfeilzauber ist überall in der Welt weit verbreitet[1], aber die Seitenstücke im ägyptischen Hofstil sind so auffällig, daß sich die Frage nach einem geschichtlichen Zusammenhange aufdrängt. In Karnak ist das Sed-Fest Thutmosis III. (um 1450 v. Chr.) dargestellt, ein im Prinzip nach dreißig Regierungsjahren gefeiertes Jubiläum[2], das als eine Wiederholung der Thronbesteigung gelten muß[3]: Seth hat seine Hände auf die Arme des Königs gelegt, der den Bogen gespannt hat und im Begriff ist, einen Pfeil abzuschnellen; hier lehrt tatsächlich Seth den König Bogen schießen, wie es Jahve nach dem Psalmisten tut. In einer zweiten Szene umarmt der falkenköpfige Horus den König, der einen Stab hochhebt und damit nach dem Ziele zeigt. Der Sinn dieser Darstellung wird noch deutlicher, wenn man die Bilder aus dem Tempel Taharkas (um 675 v. Chr.) bei Medînet Habu heranzieht[4]: In der Mitte der Szene sieht man den Sarg des Osiris, den ein Baum überschattet, von dessen Zweigen eine Flüssigkeit herabtropft[5]. Daneben steht Taharka in kriegerischer Haltung und wirft vier Kugeln, wie die Beischrift ausdrücklich lehrt, nach den vier Himmelsrichtungen. Zur Linken vom Beschauer schießt die Priesterin vier Pfeile, ebenfalls nach den vier Himmelsrichtungen. Als Zielscheibe dienen merkwürdigerweise Brote, die auch in der Beischrift erwähnt werden und die wohl auf die damals wie heute immer wieder beobachtete Tatsache hinweisen, daß sich die Völker nach ihren Broten und Lebensmitteln unterscheiden[6]. Zu jedem der vier Pfeilschüsse zitiert die Priesterin einen Zauberspruch, damit sie ihr Ziel sicher erreichen: „Das erste Mal: Diese Anklage, die in meinem Munde ist,

---

[1]) Viel Stoff ist gesammelt bei Schwally: Kriegsaltertümer I 22f.

[2]) Doch vgl. Eduard Meyer: Geschichte des Altertums² § 212 Anm.

[3]) Lepsius III 36b = Moret S. 105 Fig. 21 = Erman-Ranke S. 325 Abb. 148 (doch fehlt hier die zweite Szene).

[4]) Prisse: Monuments Taf. 33; E de Rougé: Études sur les monuments du règne de Tahraka (Mélange d'archéologique I) S. 15f.; Moret S. 337f. Meine Übersetzung verdanke ich Sethe.

[5]) Vgl. die Blutstropfen des Adonis.

[6]) Vgl. Jdc. 7 13 (Gerstenbrot = israelitischer Bauernfürst).

richte ich gegen die Aufrührer (?); das zweite Mal: Ich steige herab (?), sagt Re, gegen meine Söhne unter den Aufrührern und gegen die, die übelgesinnt sind gegen mich; das dritte Mal: Fallt auf euer Antlitz, ihr Feinde und Aufrührer, macht mir den Platz frei; das vierte Mal; Dienet dem Taharka, dem Fürsten, der aus der Sonnenkuh hervorgegangen ist."

Der Pfeilzauber ist auch in das Horusfest von Edfu übergegangen und dort durch andere Bräuche erweitert worden, die denselben Sinn haben[1]): Ein Mann, der bei der Feier als „der geliebte Sohn" auftritt, schießt mit dem Bogen nach den vier Himmelsrichtungen und tötet dadurch die Feinde des Gottes. Ein Nilpferd aus Wachs, auf das „die Namen der Feinde aller Gaue" geschrieben sind, tönerne Krokodile und Fische werden auf die Erde geworfen, von den Priestern zertreten und mit Messern geschlagen; es sind die Gegner des Horus, die auf diese Weise beseitigt werden, wie überdies die „Deutung" ausdrücklich hinzufügt. Hier wie in den anderen Beispielen ist die Wiederholung des Zaubers durch zwei oder mehr Handlungen beachtenswert. Nach alledem kann kein Zweifel sein, daß die Ägypter bei der Thronbesteigung der Pharaonen die Gegner des Herrschers in aller Welt besonders durch symbolischen Pfeilzauber zu vernichten pflegten, wobei die Gottheit selbst, durch Priester oder Priesterinnen in ihrer Maske vertreten, den König schießen lehrte und seine Pfeile lenkte, indem sie die Hand auf ihn legte, dadurch ihre Kraft auf ihn übertrug und zugleich durch wirkende Sprüche den Erfolg gewährleistete. Daß in Israel derselbe Brauch bei der Thronbesteigung vollzogen wurde, kann man vermuten, aber nicht beweisen; jedenfalls muß dieser Bestandteil des ägyptischen Hofstils, sei es auch nur durch Erzählungen oder Bilder, in Israel bekannt gewesen sein, wie die Elisasage wahrscheinlich macht.

Sicher mit der Thronbesteigung verbunden, weil es zu ihr auffordert, ist das Wort Jahves in Ps. 110: „Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde lege zum Schemel deiner Füße." Vermutlich ist das ganze Lied, ebenso wie Ps. 2, als Thronbesteigungslied aufzufassen, da auch der Hinweis auf die göttliche Geburt des Königs und seine Einsetzung in das Priesteramt Melchisedeks in dieselbe Situation führt. Die Vorstellung von den Feinden als Schemel für die Füße des Königs, die auf der im ganzen vorderen Orient verbreiteten Sitte des Siegers beruht, seinen Fuß auf den Nacken des Besiegten zu setzen[2]), könnte wohl aus Ägypten über Amurru zu den Israeliten gekommen sein; aber der Gedanke scheint so naheliegend, daß man nicht ohne weiteres eine Entlehnung annehmen kann. Anders ist es schon bei der sogenannten großen Ergebenheitsformel, wie sie z. B. Widia von Askalon in seinen Briefen an Pharao verwendet[3]): „Zu dem König, meinem Herrn, meinen Göttern[4]), meiner Sonne, der Sonne

[1]) Erman: Rel.² S. 236. [2]) Vgl. die Belege in § 6.
[3]) Knudtzon: Amarnabriefe 323 Z. 1–9.
[4]) Sogen. Hoheitsplural = „meinem Gott".

vom Himmel, (sprach) also Widia, dein Diener, der Staub deiner zwei Füße, der Stallknecht deines Pferdes: Zu den zwei Füßen des Königs, meines Herrn, bückte ich mich fürwahr nieder siebenmal und siebenmal (mit) Rücken und Bauch." Daß dieser eigenartige siebenmalige Kotau „mit Rücken und Bauch" wirklich vollzogen wurde, lehrt eine Darstellung aus der Zeit, wo Haremheb noch Offizier war (um 1350 v. Chr.): da liegen die Asiaten, die um ihr Leben und um Aufnahme in das Land Gosen bitten, teils auf dem Rücken, teils auf dem Bauch vor ihm[1]). Nach dieser Entsprechung wird man vielleicht den Mut gewinnen, die Redewendung von Ps. 110 — zunächst einmal in der Hypothese — ganz wörtlich zu verstehen: Danach müßte der König auf einem Thron neben der Gottheit Platz genommen haben; alsdann müßte die Gottheit selbst oder wahrscheinlicher durch ihre untergeordneten Diener unterworfene Feinde herangeführt und sie zum Schemel für den König gemacht haben, daß dieser seinen Fuß auf sie setzen konnte. Was uns modernen Menschen unwahrscheinlich klingt, braucht es im alten Orient noch nicht gewesen zu sein, im Gegenteil: Da man damals überwundenen Feinden tatsächlich den Fuß auf den Nacken setzte, so kann man das auch bei den feierlichen Gelegenheiten wiederholt haben, bei denen es auf eine Verherrlichung des Königs ankam. Dazu gehört vor allem die Thronbesteigung, die den Herrscher, wie wir aus dem Pfeilzauber gelernt haben, gerade auch als Sieger feierte, nicht weil er Sieger war, sondern weil er es werden sollte und weil man ihm durch zauberhafte oder zauberähnliche Handlungen und Worte Siegkraft anwünschte und verlieh. Soweit ist die Durchführung der Hypothese möglich; das Einzige, was Schwierigkeiten bereitet, ist das Eingreifen der menschlich gedachten Gottheit oder gar mehrerer Gottheiten in die vermutungsweise erschlossene Handlung, die der Redewendung des Psalmisten zugrunde liegen könnte. Diese mythologisch-polytheistische Voraussetzung widerspricht dem Wesen der israelitischen Religion, wenigstens soweit sie prophetisch beeinflußt ist; aber selbst wenn sie zu dem „heidnischen" Glauben des Volkes und des Hofes stimmen sollte, würde man doch fremde Herkunft von vornherein für wahrscheinlich halten, falls sich anderswo ein Vorbild nachweisen ließe.

Zu den Krönungsfeierlichkeiten in Ägypten gehört seit dem Alten Reich[2]) die Vereinigung der beiden Länder Ober- und Unterägypten. Im Tempel Sethos I. (um 1300) zu Abydos wird diese Szene beim Sed-Fest, also bei der Wiederholung der Thronbesteigung, so dargestellt[3]): Der König sitzt auf seinem Thron, zu seiner Rechten und zu seiner Linken sitzen die beiden Göttinnen von Ober- und Unterägypten, haben einen Arm auf

[1]) Boeser: Museum von Leiden NR. I Abt. Gräber. Taf. 24 = Erman-Ranke Taf. 39 Abb. 2 (nach dem Original) [AOTB.² Abb. 87].

[2]) Vgl. für Pepi I. Lepsius II 116 = Moret S. 106 Fig. 22; für Ne-User-rê Borchardt: Grabmal des Ne-User-rê. Vgl. auch Hermann Kees: Horus und Seth als Götterpaar I. (MVAG. XXVIII 1923, 1) S. 7ff.

[3]) Abydos I Taf. 31a = Moret S. 15 Fig. 17.

den des Königs gelegt, den andern haben sie hinter seinem Rücken verschränkt, um, wie die Beischrift sagte, Leben und Kraft auf ihn zu übertragen. Unter den königlichen Thron sind die Lotuspflanzen des Südens und die Papyruspflanzen des Nordens abgebildet und drei Schriftzeichen für „vereinigen"; mit dem mittleren werden sie von Horus und Thot, den Herren der beiden Ägypten, durch lange Stricke verknüpft[1]). Das Bild scheint eine wirkliche Aufführung wiederzugeben, so schwer man sich die Ausführung vorstellen kann; deutlicher ist der darin ausgedrückte Gedanke: die Vereinigung der beiden einst getrennten Länder zu einer eng verbundenen Einheit. Aber daß hier mehr als ein bloßes „Sinnbild" vorliegt, beweist „der Umlauf um die Mauer", der ebenfalls zur Thronbesteigung gehört; was hier niemand bezweifelt, sollte auch dort nicht geleugnet werden, daß die „symbolische" Handlung vom König wirklich vollzogen worden ist, wenigstens irgendwann einmal.

Seit 1425 v. Chr. etwa, nachdem durch die Eroberungen der Herrscher des Neuen Reiches im Norden die Asiaten, im Süden die Neger unter das ägyptische Szepter gekommen waren, läßt sich eine Erweiterung des besprochenen Bildes nachweisen[2]). In die Ranken der Pflanzen werden fortan Vertreter der unterworfenen Völker hineingeschlungen. So wird der Gedanke zum deutlichen Ausdruck gebracht, daß der Pharao nicht nur der Herr der beiden Ägypten, sondern auch der ganzen Welt ist. Vielleicht liegt hier nicht bloß eine künstlerische Neuschöpfung vor, sondern die Erweiterung des Bildes könnte einer Erweiterung der ihm zugrunde liegenden „symbolischen" Handlung des Königs bei der Thronbesteigung entsprechen: fortan wurden mit denselben Stricken nicht nur Ober- und Unterägypten, sondern auch die Fremdvölker verknotet und dem Könige als Schemel zu Füßen gelegt. Ob das wirklich aufgeführt worden ist, läßt sich nicht sicher beweisen, aber die Möglichkeit ist nicht zu bestreiten[3]). Die Vorführung der Feinde durch Götter, die sie an Stricken gefesselt vor den König bringen, ist seit dem Alten Reich ein beliebtes Thema der Flachbilder[4]). Eine solche Szene könnte damals mit der „Vereinigung der beiden Länder" zu

---

[1]) Die Varianten, auf die Moret verweist, können hier beiseite bleiben; vgl. Lepsius IV 15. 30. 57. 69. 76. 90.

[2]) Das hat Heinrich Schäfer gezeigt, der auch einige Beispiele abbildet (Amtl. Berichte aus den preußischen Staatssammlungen XL, 3. Berlin 1918) Sp. 47.

[3]) Moret S. 99 scheint etwas Ähnliches zu erschließen aus einem Text Harembebs bei Brugsch: Thesaurus S. 1077. Aber nach der gütigen Belehrung, die ich Sethe verdanke, ist hier von „le tour derrière le mur" nicht die Rede, sondern nur davon, daß „Amon aus dem Saal hinausgeht . . . sein Sohn ist vor ihm und er umfaßt seine Schönheit, die mit der blauen Krone erscheint; er überweist ihm alles, was die Sonne umkreist, und die neun Bogen sind unter seinen Füßen". Ob dies „Überweisen" durch ein Wort oder durch eine Handlung erfolgt, sagt der Text nicht, obwohl das Hinausgehen aus dem Saal doch wohl für eine bestimmte Handlung spricht.

[4]) Das älteste Beispiel liefert der Totentempel des Sahure AÖTB. II Abb. 233.

einem gemeinsamen Brauch bei der Thronbesteigung verbunden worden sein[1]).

Auch wenn man das Vorhandensein einer entsprechenden Handlung bestreiten wollte, würden doch die ägyptischen Bilder als Ausdruck der hinter ihnen liegenden Gedanken bestehen bleiben und nicht nur den ägyptischen, sondern auch zugleich den israelitischen Hofstil erklären. Die Übereinstimmung ist so groß, daß man den ägyptischen Bildern bisweilen geradezu ein israelitisches Psalmwort als Text beifügen möchte. Ein klassisches Beispiel dafür ist die Darstellung, die Amenophis II. (um 1430) auf dem Schoß seiner „großen Nährmutter" sitzend zeigt, während seine Feinde als Schemel seines Thrones knieend und von ihm an einem Strick gehalten unter seinen Füßen liegen (nicht in Wirklichkeit, sondern nur als Ornament des Schemels)[2]). Nach Ps. 2 könnte die Beischrift lauten: „Ich nahm ihn in meinen Schoß und sprach zu ihm: ‚Du bist mein Sohn, den ich heute geboren. Heische, so gebe ich dir Völker zum Erbe, die Enden der Welt zum Besitz'." Ps. 110 aber würde mit geringer Änderung des Wortlautes, der sinngemäß von der Göttin dasselbe aussagt, wie der hebräische Text von dem Gott, die Fassung nahelegen: „Setze dich auf meinen Schoß, bis ich lege(n lasse) deine Feinde zum Schemel deiner Füße." Ob nun in Israel diese oder ähnliche Bräuche bei der Thronbesteigung wirklich einmal stattfanden[3]), läßt sich dort bei der Geringfügigkeit unserer Überlieferung noch schwerer entscheiden als in Ägypten, wo uns eine Fülle von Bildern und Texten zur Verfügung steht.

Mit größerer Sicherheit läßt sich über einen dritten Bestandteil der Feierlichkeiten bei der Thronbesteigung in Israel urteilen, der auch erst durch ägyptische Seitenstücke klar wird: den Umlauf um die Mauer und den Aufzug durch die Stadt. In Ägypten schließt sich der Umlauf um die Mauer an die Vereinigung der beiden Länder an. In Dēr el-Bahari war diese Prozession, wie aus den Spuren der erhaltenen Bilder noch hervorgeht, so dargestellt, daß sie zwischen den beiden Heiligtümern des

---

[1]) Wenn Sanherib seinen Bogen „die Waffe Asurs" nennt oder im Unterschied von anderen Waffen nur beim Bogen hinzufügt, „den Asur mir gegeben hat", so drängt sich auch hier die Frage auf, ob das nicht ganz wörtlich zu verstehen ist und ob nicht auch die Assyrer ähnliche Bräuche gekannt haben.

[2]) Prisse: Amenophis II. Taf. 53. Es fragt sich allerdings, ob nicht vielleicht die irdische Amme gemeint ist, die den Gott (d. h. König) wirklich aufzog; vgl. Erman-Ranke S. 90. Auch wenn man dies vorzieht, muß man doch die Möglichkeit zugeben, daß entsprechende Bilder der göttlichen Pflegemutter in Ägypten vorhanden waren.

[3]) Die Darstellungstypen der „Ländervereinigung" sind gesammelt von Hermann Kees: Horus und Seth als Götterpaar I. (MVAG. XXVIII 1923, 1) S. 8ff. Eine genaue Entsprechung zu Ps. 110, wonach der König zur Rechten des (Haupt-)gottes sitzen müßte, ist, wie es scheint, in Ägypten nicht nachweisbar; doch gilt auch dort der Platz zur Rechten wie in Israel als der vornehmste (ebd. S. 10). Bei aller Entlehnung muß man natürlich stets mit der Anpassung an die eigenen Verhältnisse rechnen, die in Israel leicht zu einer Umformung werden konnte oder gar notwendig werden mußte.

Horus und des Seth stattfinden muß, der Herren von Unter- und Oberägypten, um dadurch von den beiden Ländern Besitz zu ergreifen[1]). Es handelt sich also um eine abgekürzte oder, wenn man lieber will, „symbolische" Form der Grenzbegehung, die ja überall in der Welt weit verbreitet ist[2]).

[Hier bricht die Handschrift dieses Buches unvollendet ab. Aus einer Reihe flüchtiger Notizen kann man nur so viel entnehmen, daß Psalm 48 13 f. und Nehemia 12 27 ff. behandelt werden sollten, und daß dabei eine Erwägung darüber in Aussicht genommen war, ob durch solche Umzüge eine „Kraftübertragung auf die Stadt" erstrebt worden sei.]

V. Anhang.

Der Hofstil bei Deuterojesaja[3]).

Eine besondere Darstellung verdient der Hofstil bei Deuterojesaja, weil er einige Eigentümlichkeiten aufweist, die sonst nicht vorhanden sind. Außer den Sprüchen über Cyrus, die selbstverständlich herangezogen werden müssen, sind auch die Lieder vom Gottesknecht zu berücksichtigen, die den prophetischen König der Endzeit besingen[4]), ja sogar manche Stellen, an denen von Israel die Rede ist. Deuterojesaja hat feste, scharf ausgeprägte Formeln und bestimmte Ideen, deren Herkunft aus dem Hofstil nicht zu leugnen ist, auch wenn sie in anderem Zusammenhange gebraucht werden. Er wendet sie in stereotyper Weise auf alle seine Gestalten an: Cyrus, den Knecht Jahves und Israel, sodaß aus ihnen allein nicht entschieden werden kann, wer jedesmal gemeint ist. Die Antwort auf die Frage, ob der Knecht Jahves als Kollektivum oder als Individuum aufzufassen sei, ist von hier aus nicht zu finden; sie ist auch für die Untersuchung gleichgültig. Dagegen wird hier ein anderes Problem, ob Deuterojesaja in Babylonien oder, wie man neuerdings wieder behauptet, in Ägypten gelebt habe, zugunsten Babyloniens entschieden.

---

1) Vgl. Kees: Opfertanz S. 138 f. ÄZ. 52, 71 f.

2) Sethe: Nachr. Gött. Ges. 1921, S. 33.

3) [Dieser Aufsatz bildet den Schluß einer Handschrift von 23 Quartseiten, die unter der Überschrift „Zur Geschichte des Hofstils" nach einer auf dem Umschlagblatt erhaltenen Inhaltsangabe als eine frühere (kürzere) Niederschrift des bis hierher Gebotenen angesehen werden muß. Wahrscheinlich hat der Verfasser die ersten Blätter dieser älteren Handschrift vernichtet, als er den Gegenstand zum zweiten Mal ausführlicher niedergeschrieben hatte. Daß er die zweite Hälfte des Aufsatzes aufgehoben hat, zeigt, daß er die darin gegebenen Ausführungen über den „Hofstil bei Deuterojesaja" seinem Buche einfügen oder wenigstens daß er sie noch verwerten wollte. Es wird daher in seinem Sinne sein, wenn wir sie hier erscheinen lassen. Daß dieser Aufsatz erheblich früher geschrieben ist, als die ihm hier vorangestellten Kapitel, kann man z. B. daraus sehen, daß der Aufsatz von Max Haller (Eucharisterion S. 261—277), an dem Greßmann in diesem Zusammenhang nicht hätte vorübergehen können, nicht angezogen worden ist.]

4) Vgl. unten den Abschnitt über den Ebed-Jahve.

Die Berufung der Könige durch die Gottheit war schon dem alten Israel geläufig; von jeher fühlten sich die Herrscher als die Erkorenen Jahves[1]). So ist es auch nicht auffällig, wenn uns bei Deuterojesaja der Titel des Erwählten begegnet[2]). Es ist zwar nirgends bezeugt, aber von vornherein wahrscheinlich, daß die legitimen Erbfolger schon von Mutterleib an als die von Jahve Berufenen galten, ein Prädikat, das im zweiten Teil Jesajas ausdrücklich dem Gottesknecht beigelegt wird[3]). In den neubabylonischen Inschriften ist der Berufene Marduks ein ständiger Titel der Könige[4]); Nebukadnezar rühmt sich, daß Marduk ihn rechtmäßig erschuf, das Land in Ordnung zu halten[5]), und dem Nabonid haben Sin und Nirgal im Mutterleib das Königsregiment als seine Bestimmung bestimmt[6]). Das Gottesgnadentum der Könige ist immerhin ein naheliegender Gedanke, bei dem man nicht notwendig an historische Abhängigkeit zu denken braucht.

Eine merkwürdige Übereinstimmung aber zeigt sich in dem Ausdruck: mit Namen nennen, den Deuterojesaja in diesem Zusammenhange mehrfach verwendet[7]). Wie es schon im altbabylonischen Hofstil üblich war[8]), so wiederholen es die neubabylonischen Könige; Nebukadnezar ist von Marduk mit ewigem Namen berufen oder Neriglissar mit gutem Namen benannt[9]). Wichtiger noch ist die Tonzylinder-Inschrift des Cyrus, in der zunächst geschildert wird, wie unter der Herrschaft eines schwachen Fürsten nicht nur die Einwohner, sondern auch die Götter Babyloniens litten. Endlich erbarmte sich Marduk und hielt Ausschau nach einem gerechten Herrscher, um seine Hände zu erfassen; Cyrus, König von Anschan, dessen Namen sprach er aus. Er ließ ihn die Straße nach Babylon einschlagen, indem er wie ein Freund und Genosse zu ihm zur Seite ging. So zog denn Cyrus in Babylon ein, der ewige Sproß des Königtums, dessen Dynastie Bel und Nabu lieben, dessen Königtum sie zur Erfreuung ihrer Herzen wünschten[10]). Fast könnte man glauben, Deuterojesaja habe diesen Text im Auge gehabt, wenn

[1]) Vgl. I Sam. 16; II 6 21; I Reg 8 16; Ps. 89 4 u. ö.

[2]) Vom Gottesknecht Jes. 42 1; 49 7; von Israel Jes. 41 8 f.; 43 10. 20; 44 1 f.; 45 4.

[3]) So 49 1. Ganz allgemein wird die Berufung ausgesagt vom Gottesknecht 42 6; von Israel 41 9; von Cyrus 48 15. Ferner vgl. Jer. 1 5, wonach sich der Prophet von Geburt an berufen fühlte.

[4]) Vgl. Langdon S. 66 Nr. 4, 1 (Nabopolassar); 140 Nr. 16, 6 (Nebukadnezar); 234 Nr. 3, 2 (Nabonid); der Berufene des Sin und Schamasch 230 Nr. 2, 5 usw. Dieselbe Vorstellung begegnet uns auch im Ägyptischen; vgl. Baillet S. 35 ff.

[5]) Langdon 72, 11 f.; ähnlich 86 I, 15 f.; 98 I, 10 f.; 104, 22; 142, 14 f. usw.

[6]) Langdon 218 I, 4 f. Auch Ramses III. ist von Amon-Re zum König erwählt und schon von Kindheit an dazu bestimmt; vgl. Baillet S. 35.

[7]) Von Cyrus Jes. 45 4; vom Gottesknecht 49 1; von Israel 43 1.

[8]) Vgl. Thureau-Dangin S. 18 (5, 49); 20 (2, 4) usw.

[9]) Langdon S. 142 I, 15; 215, 20.

[10]) F. H. Weißbach: Die Keilinschriften der Achämeniden. Leipzig 1911. S. 2 ff.; vgl. besonders Z. 12. 15.

Jahve von Cyrus sagt: *Ich habe ihn bei seiner Rechten gefaßt*[1]), oder wenn er ihn als seinen *Freund* bezeichnet[2]), *den er lieb hat*[3]) und *vor dem er hergeht*, ihm den Weg zu ebnen[4]). Indessen darf man nicht an den Cyrus-Zylinder speziell denken, der erst nach der Eroberung Babylons geschrieben ist, sondern nur allgemein an den dort üblichen Hofstil, für den er ein Musterbeispiel ist[5]). Jedenfalls ist hier *babylonischer Einfluß* unverkennbar, wie zuerst *Kittel* betont hat; denn erstens sind diese Formeln vorher in Israel nicht nachweisbar, zweitens berühren sie sich teilweise wörtlich mit fast gleichzeitigen babylonischen Inschriften und drittens sind sie nur aus babylonischen Voraussetzungen zu erklären.

Sieht man vom Formellen ab, so sind die sachlichen Fragen von besonderem Interesse. Bei einem so eigenartigen Denker wie Deuterojesaja genügt es nicht, auf die Übereinstimmung mit dem babylonischen Hofstil hinzuweisen, sondern hier muß ein tieferer Grund vorliegen, über den man sich klar werden muß. Deuterojesaja ist überall aus dem *Gegensatz zu babylonischen Anschauungen* zu verstehen; indem er polemisiert, entlehnt er, übrigens die häufigste Form, in der man sich Fremdes aneignet. Wenn er Jahve als den Schöpfergott preist, wenn er ihm die einzigen Orakel zuschreibt, wenn er von ihm eine wunderbare Straße erwartet, überall steht dahinter, daß Jahve größer ist als Marduk, Bel oder wie die babylonischen Götter alle heißen. So hat sich auch hier Deuterojesaja mit Absicht an die babylonischen Vorbilder angeschlossen, um in unausgesprochenem Gegensatz zu Marduk Jahve als den Gott zu verherrlichen, der den Cyrus berief und ihm Sieg verlieh. Während sonst die Übertragung eines fremden Hofstils von andern Göttern auf Jahve eine selbstverständliche Anpassung an die Nationalreligion bedeutet, die keiner

[1]) Jes. 45_{1}; vom Gottesknecht 42_{6} und von Israel 41_{9}. An den beiden letzten Stellen sind *berufen* und *bei der Hand fassen* parallele Ausdrücke. Wie *Langdon* 60, 14; 64 I, 3; 66 I, 8 usw. lehren, geht diese Formel auf einen babylonischen Ritus zurück: die Herrscher von Babylon mußten alljährlich am Neujahrstage die Hände des Marduk und Nabu ergreifen. Der Sinn dieser Zeremonie, die die Formel notgedrungen umkehren muß, ist nicht: der König faßt die Gottheit, sondern: die Gottheit faßt den König, um seine Herrschaft anzuerkennen und sie jährlich neu zu bestätigen. Die Hauptsache ist also die göttliche Berufung und Legitimation; die politischen Zwecke sind auch vorhanden, aber Nebensache. Anderen Sinn hat das Handgreifen des Königs auf den Siegelzylindern bei den sogenannten „Einführungsszenen"; da ist es stets ein niederer Gott, ein Schutzengel, der den König vor den höchsten Gott bringt und Fürbitte für ihn einlegt. Dies gehört also nicht hierher.

[2]) Jes. 44_{28}. Lies רֵעִי. [3]) Jes. 48_{14}.

[4]) Jes. 45_{2}. Das Ebnen der Wege (vgl. auch 45_{13}) ist von der Gottheit auf den König übertragen; vgl. Mal. 3_{1}; Jes. 40_{3}f.

[5]) Daß es sich bei diesem Cyrus-Text nicht um persischen, sondern um babylonischen Hofstil handelt, lehren die babylonischen Parallelen, während die persischen Inschriften ganz anders lauten.

Erwähnung bedarf, so ist sie hier eine Tat, ein Erweis kühnen Glaubens, der auch dadurch nicht geringer wird, daß er mit nationalen Wünschen verquickt war. Gewiß erwartete der Prophet von Cyrus die Befreiung Israels und die Wiederherstellung des jüdischen Staates, aber wenn er dem scheinbar so ohnmächtigen Jahve dies ungeheure Wunder zutraute, so war eben Jahve für ihn der allmächtige Gott, dem ein Marduk nicht würdig war die Schuhriemen zu lösen.

Noch brennender ist die zweite Frage, wie Deuterojesaja dazu kam, grade Cyrus als den Gesalbten Jahves[1]) zu bezeichnen. Niemals zuvor hatte man gewagt, dies spezifisch israelitische Königsprädikat auf einen fremden König zu übertragen. Dadurch schmückt ihn der Prophet zwar nicht mit der Messiaskrone — dies kann der Titel auch hier nicht besagen, schon deshalb nicht, weil Israel seine höchste nationale Ehrenwürde nicht an einen Fremden verschenken wird — aber er hebt ihn doch in überraschender Weise aus dem Kreis aller übrigen Könige empor. Man steht hier vor einem großen Rätsel, dessen Schwere Duhm mit Recht empfunden und dessen Lösung er angebahnt hat[2]). Deuterojesaja muß vom persischen Hof und von der persischen Religion Kenntnis besessen haben, wahrscheinlich durch Juden, die damals schon in Sūsa wohnten, wie Marquart aufgrund der Inschriften vermutet hat[3]). Die Gleichartigkeit der persischen Religion mit der jüdischen muß den Beobachtern sofort aufgefallen sein: Im Gegensatz zu den Babyloniern und zu allen anderen Völkern verehrten die Perser wie die Juden nur einen einzigen Gott. Der gemeinsame Monotheismus konnte in den Juden wohl die Hoffnung auf ein besonderes Entgegenkommen des Cyrus wecken, und sie haben sich darin in der Tat nicht getäuscht. Daher trug Deuterojesaja kein Bedenken, Cyrus als den von Jahve Auserwählten zu bezeichnen, was er von dem Könige eines anderen Volkes gewiß nicht gesagt hätte.

Mit Unrecht hat man bei Deuterojesaja eine Identifikation des Königs mit dem Sonnengotte finden wollen. Wenn der Gottesknecht als das Licht der Welt bezeichnet wird[4]), so braucht man dabei nicht notwendig an die Sonne zu denken; Licht bedeutet einfach so viel wie Heil[5]). Cyrus soll zwar in der Regel von Sonnenaufgang kommen, aber deswegen darf er noch nicht als Sonnengott aufgefaßt werden; vielmehr ist der Osten Babyloniens gemeint oder genauer der Nordosten, also

[1]) Jes. 45_1.

[2]) Duhm schreibt in der ersten Auflage Jesaja-Kommentar 1892 S. 312 zu Jes. 44_{26}: „Die Vermutung, daß schon zur Zeit des Verfassers ein einflußreicher Israelit am Hofe des Cyrus gelebt haben könnte ... und daß unser Prophet mit ihm in Verbindung stand, ... kommt einem und vergeht wieder."

[3]) Marquart hat mich mündlich darauf hingewiesen; er zieht diesen Schluß, weil Sūsa damals nach einer jüngst gefundenen Inschrift zum neubabylonischen Machtbereich gehörte.

[4]) Jes. 42_6; 49_6. [5]) Vgl. Jes. 51_4.

Medien, wie sich mit voller Sicherheit behaupten läßt, da einmal parallel zu dem Osten der Norden genannt wird[1]). Die hebräische Sprache hat kein Wort für Nordosten und begnügt sich darum meist mit einer ungenauen Ausdrucksweise, wenn sie sich nicht durch die Verbindung zweier Himmelsrichtungen zu helfen weiß[2]). Ebensowenig wie bei Deuterojesaja und im Alten Testamente überhaupt wird in Babylonien der König dem Sonnengotte gleichgesetzt. Auch dichterische Redewendungen, die von der Sonne hergenommen und auf den König übertragen sind, begegnen uns nur ganz selten. So heißt es einmal bei Gudea, daß ihn sein Gott als ersten unter der Menge (der Menschen) hat strahlen lassen[3]), und Hammurapi fühlt sich berufen, „daß ich wie Schamasch den schwarzköpfigen (Menschen) aufginge und somit das Land erleuchte"[4]); aber diese Bilder lassen sich nicht als typisch erweisen und sind in der späteren Zeit, wie es scheint, ganz verschwunden[5]). Der hellenistische Hofstil, in dem z. B. ein Nero begrüßt wird als der Herr der ganzen Welt, die neue den Griechen aufleuchtende Sonne[6]), hat darum mit babylonischen Vorbildern nichts zu tun; dagegen wäre es wohl möglich, ihn mit dem ägyptischen Hofstil zu verbinden, für den der König ja mit dem Sonnengotte (Horūs, Re) identisch oder wenigstens nahezu identisch ist[7]).

---

[1]) Jes. 41_{25}.

[2]) Genau wie bei Homer Ilias 2, 145 Εὐρός τε Νότος τε = Südostwind.

[3]) Thureau-Dangin S. 66 Statue B III, 3.

[4]) Gesetz Ham. I 40; vgl. Ungnad AOTB. I S. 141.

[5]) Aus der Zyliuder-Inschrift Sargons II. (KB. II S. 47 Z. 45), der von 350 alten Fürsten redet, die vor ihm über Assyrien geherrscht hätten, hat man schließen wollen, er sei als solarer Held gedacht, mit ihm solle ein neues Weltimperium beginnen. Vgl. Kampers: Alexander der Große und die Idee des Weltimperiums S. 9. 100ff., der auf die mittelalterliche Idee von dem Priesterkönig Johannes verweist, vor dem 365 *comites* gesessen hätten. Aber 350 ist nicht 365; überdies handelt es sich in beiden Fällen um typische Zahlen, die vom Jahre hergenommen sein mögen, auf deren Ursprung aber kein Gewicht mehr gelegt wird. Sargon besaß vermutlich Königslisten, nach denen er die Zahl seiner Vorgänger schätzte, ohne damit einen tieferen Sinn zu verbinden.

[6]) Dittenberger: Sylloge 376 Z. 31: ὁ τοῦ παντὸς κόσμου κύριος ... νέος Ἥλιος ἐπιλάμψας τοῖς Ἕλλησιν. Vgl. dazu vor allem Wendland: σωτήρ ZNTW. V, 1904, S. 343.

[7]) Auch die bei Deuterojesaja beliebte Bezeichnung Jahves als des מושיע Heilands (Jes. $43_{3.11}$; 45_{21}; 49_{26}) hat nichts mit dem Hofstil zu tun. Der rätselhafte Satz: Du bist ein verborgener Gott, ein Gott Israels, ein Heiland (Jes. 45_{15}) erklärt sich aus Textverderbnis; statt מסתתר ist מסתיר zu lesen (Ehrlich) und zu übersetzen: Du bist ein schützender Gott. Das Prädikat מושיע ist zwar bisweilen auf den König übertragen (Jdc. $3_{9.15}$; II Reg. 13_{5}; vgl. Jdc. 6_{36}; 10_{1}; 13_{5}), auch auf den Messias (Jes. 19_{20}; Sach. 9_{9}), aber das hellenistische σωτήρ hat einen ganz andern Begriffsinhalt, wie der zitierte Aufsatz Wendlands lehrt; ein Zusammenhang mit dem Alten Testament ist nicht vorhanden. — Zu der ägyptischen Gleichsetzung des Königs mit der Sonne vgl. Baillet S. 13ff.

Zweites Buch

Prophetische Gattungen

I. Unheils- und Heilsprophetie.

1. Propheten als Dichter.

Prophetenwort ist Dichterwort; Beweis dafür ist nicht nur die stilistische Wiederholung der Gedanken im *parallelismus membrorum*, sondern auch der davon wohl zu unterscheidende Takt und Rhythmus, den uns Sievers zuerst verstehen gelehrt hat. Wenn einzelne Abschnitte, besonders die Visionen, aber hin und wieder auch andere Gattungen, eine Ausnahme machen, können sie doch die allgemeine Regel nicht umstoßen. So darf sich heute kein Forscher mehr der Aufgabe entziehen, auch die prophetischen Texte nach den Gesetzen der hebräischen Rhythmik zu analysieren. Mögen die Meinungen der Berufenen immerhin noch weit auseinander gehen, so ist doch eine gemeinsame Basis vorhanden, auf der sich im einzelnen mit Aussicht auf Verständigung aufbauen läßt[1]).

Für die Interpretation der Propheten gelten daher nicht die Gesetze der Prosa, wie sie bei den Erzählungen des Pentateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments angewandt werden, sondern die Gesetze der Poesie, die sich von denen der Prosa mannigfach unterscheiden. Die Prosa der alten Israeliten ist keine „gehobene", sondern schlichte Prosa; sie ist arm an schmückenden Beiwörtern, an gewählten Ausdrücken, an Bildern und Vergleichen, kurz es fehlt ihr alles das, was die „innere Form" der Poesie ausmacht. Die Schönheit der hebräischen Prosa besteht vielmehr in der Disposition der Einzelsage — nicht des Sagenkranzes und des Sagenbuches! —, in dem straffen, logisch und künstlerisch gegliederten Aufbau, dessen Teile im Zusammenhang des Ganzen notwendig sind und sich scharf von einander abheben; da ist kein Glied zu viel, aber auch keines zu wenig; eines greift in das andere wie die Räder eines Uhrwerkes. Daher ist es für den „Exegeten", der ein nachschaffender Künstler sein muß, verhältnismäßig leicht, alle Störungen des lebendigen Organismus zu entdecken: Sprünge und Risse zu erkennen, die das Kunstwerk entstellen, Lücken aufzuzeigen und das Fehlende zu ergänzen, unorganische Zusätze zu beseitigen und überflüssiges Rankenwerk zu entfernen.

Ganz anders ist es bei den Propheten. Obwohl auch sie Künstler sind, und obwohl auch ihre Schöpfungen eine innere Logik und einen Zwang

---

[1]) Im folgenden sind Doppelzweier (2 : 2) und Fünfer (2 : 3 oder 3 : 2) einzeilig gedruckt; die Zäsur wird durch einen Zwischenraum gekennzeichnet. Doppeldreier (3 : 3) und längere Verse dagegen sind zweizeilig abgesetzt; der zweite Halbvers ist eingerückt.

der äußeren Form nicht vermissen lassen, so ist doch für die prophetische Poesie das Abgerissene, Hastige und Unruhige charakteristisch im Gegensatz zu der abgeklärten, reifen und ruhigen Art der Prosaerzähler. Dieser Unterschied erklärt sich daraus, daß die Propheten immer Temperament haben und im Innersten ihrer Seele ergriffen sind. Sie reden stets in leidenschaftlicher Erregung, fortgerissen von dem Sturmwind des Zornes oder überwältigt von der Glutwelle begeisterter Liebe. In ihren Worten zittern die seligen Schauer der Gottesgemeinschaft und die geheimen Erfahrungen der Ekstase nach. Wer sie ganz verstehen will, darf nicht mit nüchternem, kaltem Verstande an sie herantreten, sondern muß selbst etwas von dieser Leidenschaft spüren; er muß sich vor allem dessen bewußt bleiben, daß die Gesetze seelischen Empfindens für den erregten Menschen andere sind als für den normalen Menschen. Das visionäre Element nähert die Propheten den Träumen; ihre Lyrik ist Traumlyrik, ihre Poesie Traumpoesie. Daher ist es nicht nur falsch, sondern sogar absurd, die Grundsätze der höheren Kritik, die sich an den Prosaerzählungen des Hexateuchs gut bewährt haben, auf die prophetische Poesie zu übertragen, die ihre eigenen Gesetze hat.

Trotz der seelischen Erlebnisse halten sich die Propheten an die überlieferte Form, wenn sie ihre Gedanken zum Ausdruck bringen wollen, wie ja auch die modernen Dichter trotz ihres fessellosen Individualismus die Schranken der überkommenen Gattung nur selten durchbrechen. Die Erforschung der prophetischen Gattungen ist daher die erste Aufgabe der israelitischen Literaturgeschichte. Zunächst muß man sich klar machen, daß die prophetischen Bücher keine Schriften aus einheitlichem Guß sind, nicht einmal in dem Sinne des homerischen Epos, sondern Sammlungen oder Anthologien zahlreicher Prophetengedichte. Leider sind diese Dichtungen in fortlaufendem Text überliefert ohne die Striche, die ein Lied von dem andern trennen. Deshalb muß zuerst Anfang und Ende der einzelnen prophetischen Gedichte festgestellt werden; denn ohne diese Vorarbeit ist jede Interpretation unmöglich. Man denke sich einmal die Lyrik Goethes so gedruckt wie Gedichte Jesajas! Nur ein Barbar könnte das tun; aber wäre der kein Barbar, der es wagte, die so verunstalteten Gedichte Goethes wie eine innere Einheit zu behandeln und zu erklären, der Lieder miteinander verbände, die gar keinen Zusammenhang haben? Dasselbe gilt von jedem Exegeten, der eine solche Methode auf Jesaja anwenden wollte oder vielmehr anwendet; denn von wenigen Ansätzen abgesehen, fehlt es der Forschung auf dem Gebiete der alttestamentlichen Prophetenliteratur an einer klaren Erkenntnis dieser Probleme, die Gunkel zuerst aufgezeigt hat.

Glücklicherweise ist die Aufgabe, die uns hier erwächst, nicht so schwer, wie sie auf den ersten Blick aussieht. Bei der Abgrenzung der prophetischen Gedichte ist man nicht nur auf die inneren Gründe der Situationseinheit, des Geschmacks und der Logik angewiesen, sondern man hat ein äußeres

Hülfsmittel in den typischen Einleitungs- und Schlußformeln, die alle Lieder zu umrahmen pflegen und die Art der Gattung meist sofort andeuten. „So spricht Jahve" heißt es gewöhnlich im Eingang; „ich, Jahve, habe es geredet" heißt es häufig am Schluß. Wo solche Merkmale fehlen, muß freilich die Logik allein über den Zusammenhang entscheiden; sie ist auch besser dazu imstande als jede äußere Bezeugung, die immer dem Zufall unterworfen bleibt. Trotzdem ist es nicht gleichgültig, jene Formeln zu beachten und zu untersuchen; wer ein Auge für sie hat, sieht bald, daß die prophetischen Gedichte im allgemeinen sehr kurz sind. Nach modernem Sprachgebrauch würde man kaum von „Gedichten", sondern eher von „Sprüchen" oder „Worten" reden. Die Propheten waren demnach Dichter kleiner Prophetensprüche, die für den mündlichen Vortrag bestimmt waren und erst sekundär aufgezeichnet worden sind. Die wissenschaftliche Ausdrucksweise sollte vermeiden, sie „Prediger" oder „Redner" zu nennen, um keine schiefen Vorstellungen zu wecken.

2. Die Echtheit der Verheißungen.

Die ursprüngliche Aufgabe der Propheten, die sie auch später niemals ganz verleugnet haben, war, die Zukunft zu weissagen; fast alle ihre Sprüche sind darum Orakel. Nach dem Hauptinhalt zerfallen sie in die beiden großen Gruppen der Visionen oder Gesichte und der Auditionen oder Worte. Unter diesen lassen sich wieder zwei Hauptgattungen, die Drohungen und die Verheißungen, unterscheiden. Beide sind der Form nach verwandt, stehen aber dem Inhalt wie der Stimmung nach in scharfem Gegensatz zueinander. Die Drohungen verkünden Unheil, die Verheißungen Heil für Israel. Daher lebt in den Drohungen der Zorn des Propheten über die Sünde Israels, die er schilt; sie sind deshalb auch meist mit einem Scheltwort verbunden, um die kommende Katastrophe zu begründen. Die Verheißungen dagegen sind von der Liebe des Propheten zu seinem Volk getragen; sie sind bisweilen mit einem Mahnwort verknüpft, um die Hörer auf den richtigen Weg zu bringen und ihnen so den Segen der Heilszeit zu verschaffen.

Da Verheißungen und Drohungen ihrem innersten Wesen nach voneinander verschieden sind, so wie etwa Liebeslieder und Totenlieder, so wird man zunächst gar nicht erwarten, daß sie mit einander zu einer literarischen Einheit verbunden werden. Tatsächlich geschieht dies bisweilen dennoch, wie sich zeigen wird. Meist aber ist in der uns vorliegenden prophetischen Literatur kein formeller Zusammenhang zwischen Drohung und Verheißung vorhanden; auch da wo sie äußerlich nebeneinander stehen, ist gewöhnlich jedes Gedicht in sich abgerundet, sodaß kein Verbindungsgedanke von einem zum andern leitet. Aber eine solche Brücke wird man auch gar nicht vermissen, sobald man sich den literarischen Charakter der prophetischen Verkündigung klar gemacht hat. Damit brechen

fast alle Gründe zusammen, die man prinzipiell gegen die Echtheit der Verheißungen oder „messianischen Weissagungen" anzuführen pflegt.

Man meint, der Prophet könne nicht in einem und demselben Atemzuge drohen und verheißen. Das tut er auch gar nicht; sondern in der Regel liegt dort eine Drohung, hier eine Verheißung vor. Warum soll der Prophet nicht das eine Mal drohen, das andere Mal verheißen? Oder will man dem Dichter, der sonst Liebeslieder zu singen pflegt, verbieten, bei Gelegenheit ein Leichenlied auf den Tod seines Freundes anzustimmen? Wie der Dichter die ganze Fülle seelischer Empfindungen als das Reich betrachten darf, über das er als unumschränkter König herrscht, so kann der Prophet alle Möglichkeiten des Schicksals verkünden, das er über sein Volk hereinbrechen sieht. Da die Zukunft nicht nur Unheil in ihrem Schoße birgt, sondern auch Heil, so können bei dem Propheten, dem Deuter der Zukunft, neben den dunkeln Schatten, die der Tod vorauswirft, die freundlich lockenden Bilder des Lebens nicht fehlen.

Nun könnte man freilich einwenden, daß die Vergleiche hinken. Da der Prophet seinem Volke bald Unheil droht, bald Heil verheißt, so wäre er das eine Mal von brennendem Zorn gegen Israel, das andere Mal von glühender Liebe erfaßt. Aber auch hier geht es ihm wie dem Dichter; denn Beide sind von wechselnden Stimmungen beseelt. Ist das auffällig bei solchen Männern der Leidenschaft, wie die Propheten waren? Sie waren keine Dogmatiker, die verpflichtet sind, alle Widersprüche zu vermeiden; sie haben sich auch meist keine Mühe gegeben, ihre Anschauungen so systematisch auseinander zu setzen, daß wir sie bis in alle Einzelheiten erkennen können. Gewöhnlich sind die Drohungen ebenso apodiktisch gesprochen wie die Verheißungen; bald soll das ganze Volk zu Grunde gehen, ohne daß auch nur ein Einziger gerettet wird, bald wird das Glück der neuen Zeit geschildert, als wäre das ganze Volk dem Verderben entronnen. Immerhin darf man nicht übersehen, daß uns häufig vermittelnde Äußerungen begegnen: Wenn der Rest sich bekehrt, soll die Heilszeit anbrechen; diesen Gedanken hat Jesaja in dem Namen seines (angeblichen) Sohnes Schearjaschub verkörpert (Jes. 7 3). Wenn Israel Gutes tut, ist Jahve dem Reste Josephs gnädig (Am. 5 15). Wenn Jerusalem im Schmelzofen geläutert worden ist, dann soll es wieder werden wie im Anfang (Jes. 1 25 f.).

Solche Worte sind für die richtige Erkenntnis von entscheidender Bedeutung. Sie finden sich niemals in den Drohungen, mit deren zorniger Stimmung sie nicht zusammen passen; wenn die Propheten drohen, üben sie meist keine Rücksicht und machen keine Einschränkung. In leidenschaftlicher Übertreibung hassen sie die Kompromisse und die goldene Mittelstraße. Aber in Zeiten, wo sie ruhigen und milderen Stimmungen zugänglicher sind, verkünden sie das Heil wenigstens unter gewissen Bedingungen. Man hat zwar behauptet, bedingte Weissagungen seien „wie hölzerne Eisen" (Smend). Aber die angeführten Zitate lehren, wie vor-

sichtig man sein muß, logische Widersprüche zu konstatieren, da die Propheten oft ihre Orakel an Bedingungen geknüpft haben; selbst die Form des Bedingungssatzes ist oft gewahrt worden[1]). Sie konnten dies tun, weil ihr Gott kein Fetisch war, der mit magischem Zwang an die Worte gebunden wäre, die er geredet oder durch seine Diener hatte reden lassen, sondern eine freie, sittliche Persönlichkeit, die sinnvoll je nach den verschiedenen Umständen verschieden handeln konnte. Jene moderne wissenschaftliche Anschauung ist im Grunde nur eine Erneuerung alten Aberglaubens, gegen den schon der Verfasser des Buches Jona, wie es scheint, ohne Erfolg protestiert hat. Gerade diese bedingten Weissagungen sind so charakteristisch, daß man ihre Echtheit nicht gut bezweifeln kann. Dann aber hat man auch keinen Anlaß, den Propheten diejenigen Verheißungen abzusprechen, die das Heil ohne Wenn und Aber verkünden.

Da in der Regel die Klammern fehlen, die Drohung und Verheißung zusammenhalten, so haben die kritischen Forscher scheinbar recht, wenn sie meinen, die Verheißung hebe die Drohung auf. Aber auch dieser angebliche Widerspruch verschwindet im Licht der Tatsachen. Was sich logisch ausschließt, läßt sich chronologisch wundervoll miteinander reimen. Denn die beigebrachten Zitate lehren, daß das Heil dem Unheil folgen soll: Nur wer aus der Katastrophe gerettet wird, bekehrt sich; nur dem Reste Josephs ist Gott gnädig; erst muß Jerusalem im Schmelzofen der Not geläutert werden, ehe es wieder werden kann wie im Anfang. So ist überall, wo Verheißungen vorliegen, stillschweigend zu ergänzen: Aber erst muß das Unheil vorausgehen, ehe die Heilszeit beginnen kann. Es wird uns eine Reihe von Stellen begegnen, in denen eine solche Vorstellung vorausgesetzt und angedeutet wird, aber nirgends wird es mit dürren Worten ausgesprochen. Diese überraschende Tatsache läßt sich nur so erklären, daß den Israeliten die chronologische Aufeinanderfolge selbstverständlich war; es handelt sich hier um ein Gesetz, um die notwendige Zusammengehörigkeit dieser beiden Perioden, was von der kritischen Forschung bisher völlig verkannt worden ist. Die Selbstverständlichkeit aber, mit der vor dem Heil eine Zeit des Unheils vorausgesetzt wird, und umgekehrt, die Selbstverständlichkeit, mit der auf die Zeit des Unheils eine solche des Heils folgen muß, kann nur auf alte Traditionen zurückgeführt werden. So zeigt sich schon hier im Eingang der Untersuchung, daß die Propheten von Überlieferungen abhängig sind, die sie nicht selbst geschaffen haben.

Die notwendige Zusammengehörigkeit von Unheil und Heil wird sich auf Schritt und Tritt bestätigen, doch gilt sie für die vorliegende Literatur nur in inhaltlicher, meist aber nicht in formeller Beziehung. Das ist sehr auffällig; denn wenn wirklich ein sachlicher Zusammenhang vorhanden ist, so erwartet man ihn auch in der Form ausgeprägt zu finden. Der literar-

[1]) Vgl. Jes. 1 $_{18-20}$; 7 $_{9}$; Jer. 4 $_{1-2}$; 7 $_{1-11}$; 12 $_{14-17}$; 17 $_{24-27}$; 22 $_{1-5}$; 26 $_{1-6}$; 38 $_{17-18}$; 42 $_{7-22}$.

geschichtlichen Forschung stellt sich das Problem daher gerade umgekehrt dar wie der literarkritischen: Während man bisher an der Verbindung von Drohung und Verheißung Anstoß nahm, wird jetzt die Trennung der Verheißung von der Drohung zum Rätsel. Der Spaltung der Zukunft in zwei einander folgende Perioden des Unglücks und des Glücks sollten Orakel entsprechen, in denen Drohung und Verheißung eine formelle Einheit bilden. Natürlich ist eine solche Forderung nicht bei konkreten, sondern nur bei eschatologischen Orakeln oder bei nachgeahmten Weissagungen möglich. Es lassen sich zwar bestimmte historische Situationen denken, z. B. die Überschwemmung des Landes durch ein feindliches Heer, in denen der Prophet zugleich drohen und verheißen kann; wo er beides notwendig tun muß, mag auch ein geschichtlicher Hintergrund vorhanden sein, aber er ist bis zu einem gewissen Grade sachlich gleichgültig.

Tatsächlich findet sich noch in der vorliegenden Literatur eine kleine Reihe von Orakeln, die Drohung und Verheißung zugleich enthalten. Oft lassen sie sich formell in die beiden einander entsprechenden Teile zerlegen, oft sind diese so innig mit einander verschmolzen, daß dies unmöglich ist. So unterscheidet Hos. 3₄—₅ zwar zwei Zeiten: Lange bleiben die Israeliten ohne Obrigkeit und ohne Kultus, dann aber bekehren sie sich und werden des göttlichen Segens teilhaftig; indessen faßt der Spruch beides zu einer formellen Einheit zusammen. Dasselbe gilt für alle bedingten Weissagungen, von denen bereits die Rede war; der prophetische Gedanke der Buße bindet Unheil und Heil zusammen. Doch kann diese Idee auch fehlen, wie Mich. 4₉—₁₀ lehrt: Die Tochter Jerusalem muß zur Stadt hinaus und auf freiem Felde wohnen; dort wird sie von Jahve erlöst aus der Hand ihrer Feinde. Hier ist einfach das alte, selbstverständliche Schema wirksam: Auf die Not muß das Glück folgen wie Sonnenschein auf Regen. Das Wort „Schema" ist hier durchaus berechtigt, weil eine spezifisch prophetische Begründung nicht gegeben wird. Schon deshalb darf man behaupten, daß sich hier die älteste, von uns zu erschließende Form der Orakel bewahrt hat. Während aber diese Fälle vereinzelt bleiben, ist in einer besonderen Gruppe von Orakeln, die sich unter den gemeinsamen Gattungsnamen der Völkerweissagungen bringen lassen, regelmäßig Unheil und Heil miteinander verbunden; sie sind für uns von besonderem Interesse, weil ihnen ebenfalls die älteste Orakelform eigentümlich ist (vgl. unten). Endlich ist noch darauf hinzuweisen, was Manchem sicherer erscheinen mag als alle noch so logisch konsequenten inneren Schlüsse, daß die sehr viel älteren ägyptischen Orakel die formelle Einheit von Drohung und Verheißung als das Ursprüngliche schwarz auf weiß bezeugen.

Einzelne Beispiele sind nun besonders deshalb lehrreich, weil sie noch das ursprüngliche Stilgesetz des Gegensatzes erkennen lassen, nach dem Drohung und Verheißung aufgebaut waren. So entsprechen die beiden Teile des Orakels in Jes. 1₂₁—₂₆ einander: In der Drohung schildert der

Prophet, wie die Stadt einst treu war, eine Herberge der Gerechtigkeit, wie sie gegenwärtig aber voll bestechlicher Richter ist; das Silber ist zu Schlacken geworden. Im Gegensatz dazu verkündet die Verheißung, daß die Schlacken wieder ausgeschieden werden und die Richter wieder ohne Bestechung untadlig ihre Pflicht tun sollen; so wird Jerusalem wieder zur treuen Stadt, zur Rechtsburg. Während hier an der Echtheit kein Zweifel sein kann, ist anderswo die Verheißung erst von einem späteren hinzugefügt worden; er ließ sich dabei von demselben Stilgesetz leiten. So wird der Drohung (Jes. 28_{1-4}), den weichlichen und entnervten Samaritanern werde der Kranz vom Haupte gerissen werden, eine Verheißung gegenübergestellt (Jes. 28_{5-6}), wonach Jahve dem Rest des Volkes zu einem Kranz und zur Heldenkraft werden soll. Ein besonders schönes Beispiel findet sich Hos. $1_1—2_3$; die Gegensätze folgen hier ganz schroff ohne jede Vermittlung wie bei einem plötzlichen Wechsel von Finsternis und Licht: auf der einen Seite stehen Jesreel (die Stätte, wo das Königtum Israels vernichtet werden soll), Gnadelos und Nicht-mein-Volk, auf der andern aber Jesreel (die Stätte, wo das Königtum Israels erneuert werden soll), Gnadereich und Mein-Volk.

Zweifellos sind die *Verheißungen an einzelnen Stellen unecht.* Zwei Gründe haben vor allem ihre Einschiebung veranlaßt: Erstens, das Überwiegen der Heilsprophetie nach dem Exil, die von jeher die Sympathie des Volkes für sich hatte, führte dazu, die Schriften der Unheilspropheten in heilseschatologischem Sinne zu überarbeiten. Dazu kommt zweitens, daß die Verlesung der Schriften im Gottesdienst der Synagoge fast gebieterisch eine Abschwächung der furchtbaren Drohungen forderte, die dem Volke allzu schaurig in die Ohren gellten. Bis zu einem gewissen Grade hat die Literarkritik Recht, aber sie hat Unrecht, wenn sie prinzipiell alle Verheißungen aus den vorexilischen Schriften entfernt und wenn sie dies Verfahren aus Gründen des (meist gar nicht zu fordernden) Zusammenhanges rechtfertigt. Es wird allmählich Zeit, diese falschen Voraussetzungen auszurotten, die das Verständnis der Prophetie versperren. Seitdem wir die ägyptischen Orakel kennen, ist kein Zweifel mehr, daß die *literarkritische Schule prinzipiell auf dem Irrwege* war; oder wird man mit denselben fadenscheinigen Gründen wagen, die Verheißungen der ägyptischen Propheten für spätere Zusätze auszugeben? Der einzige Maßstab, den wir haben, um die Echtheit oder Unechtheit einer Verheißung zu prüfen, ist die Frage: Entspricht sie nach den Zeitumständen, die ihr zugrunde liegen, und nach den geistigen und besonders nach dem sittlich-religiösen Gehalt den Forderungen, die man an die Worte des betreffenden Propheten zu stellen berechtigt ist; in zweiter Linie sind dann ästhetische, stilistische und sprachliche Gründe hinzuzunehmen.

Wer alle Verheißungen der vorexilischen Propheten prinzipiell streicht, vergewaltigt den überlieferten Tatbestand. Aber auch allgemeine Erwägungen sollten davon zurückhalten. Waren die Propheten nichts Anderes als Sturm-

vögel des nahenden Unwetters, waren sie nur gekommen, niederzureißen und zu verderben, dann war ihr Gott ein rätselhafter Gott und sein Tun so sinnlos wie das Tun eines Landmannes, der immerfort pflügt, aber niemals sät (Jes. 28 22–29). Der Gott, der die Geschicke nicht nur Israels, sondern der ganzen Welt lenkt, hätte die Propheten niemals für sich begeistert, wenn sein Plan das ewige Nein war. Sie hätten es nicht fassen können, wenn sein ewiges Ja nur den „Heiden" gegolten hätte. Mochten ihm die sündigen Israeliten immerhin so gleichgültig sein wie die Neger (Am. 9 7), es gab doch ein Israel des Glaubens und der Hoffnung, auf das die Propheten nicht verzichten konnten. Sie wußten nicht, wie es kommen werde, und sie fühlten sich auch nicht verpflichtet, Gott in die Karten zu gucken und die Zukunft im Licht wissenschaftlicher Klarheit und Exaktheit zu malen. Aber das Eine war ihnen gewiß: Mochte Gott auch sein ganzes Volk vernichten, er würde schon Mittel und Wege finden, sich aus diesen Steinen Samen Abrahams zu erwecken. Einzelne, zu heroischem Glauben befähigte Propheten mochten vielleicht ohne diese Überzeugung auskommen; aber sie können nicht alle Halbgötter gewesen sein, die mit ihren Füßen den Erdboden nicht berühren, Menschen ohne Hoffnung!

3. Eschatologische Orakel.

Die modernen Forscher sind im Gegensatz zu der traditionellen Auffassung der übereinstimmenden Meinung, daß die Propheten anders als die Apokalyptiker nur die nächste Zukunft weissagen; ihre Orakel beziehen sich niemals auf ferne Jahrhunderte, sondern sind durch konkrete Verhältnisse veranlaßt, durch zeitgeschichtliche Umstände bedingt und für die Gegenwart bestimmt. Im großen uud ganzen ist dieser Gedanke richtig, und es ist ein zweifelloses Verdienst der Literarkritik, daß sie ihn mit aller Energie vertreten hat. Aber sie hat insofern einseitig übertrieben, als sie die eschatologische Idee vollständig beseitigte. „Wo Ausblicke in eine bessere Zukunft gegeben werden, wie bei Jesaja oder Jeremia, handelt es sich ebensowenig um Eschatologie, wie bei irgend einer beliebigen Siegesweissagung oder bei der vulgären Hoffnung des Volkes auf den Tag Jahves" (Hölscher). Die Propheten sollen sich zu den Ereignissen ihrer Zeit verschieden stellen; die einen weissagen Glück, die andern Unglück; bei den kanonischen Propheten herrsche eben die Drohung vor, bei den Heilspropheten dagegen die Verheißung. Diese in der heutigen alttestamentlichen Wissenschaft geläufige Anschauung ist falsch, da die Existenz von eschatologischen Orakeln schon bei den vorexilischen Propheten nicht geleugnet werden kann; das Eschatologische spielt überall da hinein, wo der konkrete historische Hintergrund fehlt. Das Wort Eschatologie ist dabei in demselben Sinne zu verstehen, wie man es beim Urchristentum anzuwenden pflegt. Das Urchristentum war eschatologisch gefärbt, weil es glaubte, das Ende aller Dinge sei gekommen; was ursprünglich in weiter Ferne lag, war für die

Christen Gegenwart oder unmittelbare Zukunft. Dasselbe gilt für die Propheten; die Eschatologie ist schon von ihnen in den geschichtlichen Prozeß verflochten worden. Aber nach der literarkritischen Schule darf auch in diesem Sinne von einer Eschatologie der Propheten nicht die Rede sein.

Das Unrecht ihrer These erhellt mit absoluter Sicherheit aus der Formel „am Ende der Tage“, die gleichbedeutend wechselt mit dem Ausdruck „an jenem Tage“. Um sich dieser unbequemen Tatsache zu entziehen, hat man das Mittel der Streichung angewendet; aber es wird sich zeigen (siehe unten), daß alle Mühe umsonst ist; schon bei Hosea werden alle Künste an der fest verankerten Formel zuschanden. Aber Hosea ist abhängig von Amos, und Amos seinerseits von älteren Überlieferungen. Schon in der vorprophetischen Literatur ist das eschatologische Verständnis der messianischen Weissagung über jeden berechtigten Zweifel erhaben. Die Anschauung der literarkritischen Schule fällt in dem Augenblick, wo festgestellt ist, daß die Eschatologie nicht jüngeren, literarischen, sondern älteren, volkstümlichen Ursprungs ist. Man kann das Gewicht der vorgebrachten Gründe noch verstärken, wenn man auf diejenigen Worte des Amos achtet, die damals verbreitete Vorstellungen voraussetzen und von konkreten historischen Bedingungen völlig unabhängig sind, die also nur eschatologisch aufgefaßt werden können.

Es ist zunächst auf Amos 5 18—20 zu verweisen: [18] *Weh denen, die den Tag Jahves herbeiwünschen! Was soll euch der Tag Jahves? Er ist Finsternis und kein Licht.* [19] *Da wird es sein, wie wenn jemand vor einem Löwen flieht und ein Bär stößt auf ihn; er kommt glücklich in ein Haus, lehnt seinen Arm an die Wand, da beißt ihn die Schlange.* [20] *Ist doch der Tag Jahves Finsternis und kein Licht, dunkel und ohne Strahl.* Dies Scheltwort des Amos ist zugleich eine Polemik gegen falsche Vorstellungen, wie die Wiederholung lehrt. Seine Gegner sind die Heilspropheten und deren Anhänger, die den Tag Jahves herbeiwünschen. Der Ausdruck Tag Jahves ist also nicht von Amos geprägt worden, er legt ihm nur einen anderen Inhalt bei. Im Gegensatz zur geläufigen Anschauung betont er zweimal, der *jôm jahve* sei nicht Licht, sondern Finsternis, nicht Heil, sondern Unheil. Er verkehrt die bisherige Erwartung in ihr Gegenteil; sie meinen, es werde ein freudiger, festlicher Jubeltag werden, während er ihn zu einem Unglückstage stempelt. Um das Entsetzen in seiner ganzen Größe zu malen, wählt er Bilder aus der Märchensphäre von Skylla und Charybdis (Gunkel). Jede geschichtliche Beziehung fehlt; es handelt sich nicht um eine Streitfrage, ob etwa die Assyrer Israel mit Krieg überziehen und das Volk in die Gefangenschaft führen werden oder ob die drohende Gefahr abgewendet werden kann, sondern ganz allgemein um die Frage, ob der Tag Jahves für Israel Heil oder Unheil bedeutet. Dieser Begriff ist festgeprägt und bezeichnet einen bestimmten, in der Zukunft liegenden Termin, er hat demnach keinen historischen, sondern einen eschatologischen Inhalt.

Eine wertvolle Ergänzung bildet ein zweites Scheltwort des Amos gegen diejenigen, *die den bösen Tag ferne wähnen und doch ʿdas Jahrʾ*[1]) *des Frevels nahe rücken* (Am. 6_{3}). Sie kümmern sich nicht um den bösen Tag und häufen daher Sünde auf Sünde, weil sie ihn in nebelhafter Ferne, am Ende der Tage, wähnen und glauben, sein Unheil werde sie nicht erreichen; aber je mehr sie ihn mit ihren Gedanken hinaus schieben, um so mehr ziehen sie ihn durch ihre Taten herbei. Wie reimt sich dies Wort mit dem vorhergehenden? Dort hieß es, daß die Gegner des Propheten *den Tag Jahves herbeiwünschen,* hier dagegen, daß sie *den bösen Tag fernrücken.* Danach muß die volkstümliche Erwartung in zwei Teile zerfallen: in den יום רע und in den יום טוב. Einen Sinn hat dies nur, wenn man *den bösen Tag* als die Katastrophe, *dem guten Tag* als der Erneuerung vorangehend denkt. Da beides in der Zukunft liegt, so ist begreiflich, daß man jenes *fernrückt,* dies dagegen *herbeiwünscht; böse* war der Tag vor allem in den Augen des Propheten, während seine Gegner das Unheil möglichst ganz auf die „Heiden" abschoben und den Israeliten nur das Heil aufsparten. Jedenfalls ist diese Verbindung von Licht und Finsternis nicht historisch, sondern eschatologisch zu erklären. Auch hier handelt es sich nicht um konkrete, zeitgeschichtliche Verhältnisse, sondern um bestimmte endgeschichtliche Vorstellungen, die im Volke herrschen und von dem Propheten bekämpft werden. Dies Wort des Amos ist besonders wichtig, weil es den eschatologischen Begriff der Zukunftserwartung durch den Ausdruck *fernrücken* auch dem blödesten Auge deutlich macht und weil es wiederum lehrt, daß Unheil und Heil schon für die damalige volkstümliche Eschatologie untrennbar zusammengehören.

Ein anderes Mal droht Amos den Sündern des Volkes den Untergang, die da sagen: *Das Unheil ʿwird uns nicht erreichen noch an uns herantretenʾ*[2]). Auch dies Wort ist so wenig zeitgeschichtlich gefärbt, wie das der Gegner des Propheten. Das *Unheil,* dem sie zu entrinnen hoffen, muß doch derart gewesen sein, daß sie es fürchten konnten; das paßt nicht auf die Assyrergefahr, die damals noch kaum am fernen Horizonte sichtbar war, sondern nur auf gewisse Vorstellungen von der Endzeit, deren Erfüllung sicher war. Mit Jahves Hülfe erwartete das Volk, dieser Endkatastrophe zu entgehen. Das spricht Am. 5_{14} deutlich als die Meinung der Israeliten aus, wenn er sie auffordert, das Gute zu suchen, *damit ihr am Leben bleibt* und Jahve mit euch sei, *wie ihr behauptet.* In dem zweiten Teil des dazugehörigen Doppelspruches heißt es: *Vielleicht* ist dann Jahve gnädig dem *Reste Josephs* (Am. 5_{15}). Gerade dieser Gedanke des Restes muß damals im Volksglauben eine besondere Rolle gespielt haben; nur so erklärt sich die beißende Ironie, mit der Am. 3_{12}a darüber höhnt: *Wie der*

[1]) Lies שנת (im Anschluß an eine mündliche Vermutung Gunkels) und vergleiche zum Wechsel von Jahr und Tag im Parallelismus Jes. 34_{8}; 61_{2}; 63_{4}. Anders korrigiert Praetorius ZATW. 1915, 19.

[2]) Am. 9_{10}. Lies לא תגש ותקדם עדינו mit Oort, Hoffmann, Wellhausen.

Hirt rettet aus dem Maule des Löwen zwei der Beine oder einen Ohrlappen, so sollen die Israeliten gerettet werden. Von hier aus wird auch das grausige Gemälde leichter begreiflich, das Am. 9 1–7 von dem Würger Israels entwirft: Kein *Rest* soll bleiben; im Himmel, in der Unterwelt, auf dem Meeresgrund, auf den Höhen der Berge und in Feindesland, überall spürt Jahve die Israeliten auf und ermordet sie. Von irdischen Gefahren ist hier nur nebenbei die Rede; diese Bilder passen nur zu der großen Katastrophe am Ende der Tage. Es ist hier nicht auszuführen, wie die volkstümliche Erwartung im einzelnen aussah; nur die Tatsache, daß eine solche existierte und schon vor Amos geläufig war, sollte betont werden.

Ebenso falsch ist die Behauptung der literarkritischen Schule, die Eschatologie liege zum ersten Male bei Hesekiel vor. Seine Gegner, die Heilspropheten, werfen ihm vor, seine Orakel würden zu schanden, weil sich die Tage in die Länge zögen: *Das Gesicht, das er sieht, geht auf viele Tage, und auf ferne Zeiten weissagt er* (Hes. 12 22. 27). Hesekiel lehnt diese Auffassung ab: *In euren Tagen, Haus der Widerspenstigkeit, rede ich und handle zugleich, raunt der Herr Jahve* (Hes. 12 25). Aus dieser Polemik erhellt erstens, daß auch die Heilspropheten eine Katastrophe kennen; sie leugnen das kommende Unheil nicht, aber sie wähnen es in weiter Ferne und glauben nicht an seine Bedeutung für Israel. Zweitens aber hatte ihr Widerspruch nur dann einen Sinn, wenn die Weissagung Hesekiels sich nicht nur auf die zeitgeschichtlichen Umstände erstreckte, sondern zugleich auch wirklich eschatologisch gefärbt war. Die hier zu Tage tretenden Gegensätze sind also nur relativ; immerhin lehrt dieser Spruch, daß Hesekiel nicht der Schöpfer der Eschatologie sein kann, da er ja gerade das eschatologische Verständnis seiner Worte bekämpft. In Wirklichkeit ist die Eschatologie älter als Amos.

4. Unheils- und Heilsprophetie.

Bisher ist noch nicht erklärt worden, woher in der uns vorliegenden prophetischen Literatur der Bruch zwischen den Drohungen und Verheißungen stammt, die ursprünglich eine innere nicht nur sachliche, sondern auch formelle Einheit bildeten. Die Antwort auf diese Frage gibt ein Blick auf das Wesen der Prophetie, die selbst keine einheitliche, sondern eine gespaltene Größe ist. Was uns schon aus den letzten Beispielen klar geworden sein sollte, läßt sich auch sonst beobachten: In der ganzen vorexilischen Literatur bis auf Hesekiel herab lassen sich zwei Gruppen von Propheten nachweisen, die sich erbittert befehden.

Ihr Gegensatz, den wir darum genauer verfolgen müssen, tritt uns zum ersten Male zu der Zeit Ahabs entgegen in einer Erzählung, die ihrem ganzen Charakter nach als Sage bezeichnet werden muß, die aber doch wirkliche Verhältnisse typisch widerspiegelt (I Reg. 22). 400 Jahve-Propheten prophezeien dem Könige auf seine Frage, ob er Ramoth in Gilead

erobern werde: *Ziehe hin, Jahve wird es in die Hand des Königs geben.* Der Erzähler setzt voraus, daß dies Wort zwar von Jahve stammt, aber es ist zweideutig, da man unter dem Könige ebenso gut den aramäischen wie den israelitischen verstehen kann. Die 400 Propheten beziehen es auf den israelitischen Herrscher und weissagen dem Ahab Heil. Im Gegensatz zu ihnen ist Micha, der Sohn Jimlas, der einzige, der das Orakel in ungünstigem Sinne auffaßt. Er weiß, wie das Wort Jahves gemeint ist; denn er hat wirklich im Rate Gottes gestanden und an der himmlischen Ratsversammlung teilgenommen. Da hat er gehört, wie Jahve den Untergang Ahabs beschlossen und einen Lügengeist ausgesandt hat, der die Propheten betören solle. So ist der Widerspruch zwischen der Verheißung der Vierhundert und der Drohung des Einen zu erklären: Jene sind vom Lügengeist besessen, sodaß sie Jahves Wort falsch auslegen, dieser dagegen kündet allein die Wahrheit. Der Erfolg gibt ihm Recht; Ahab fällt bei der Belagerung von Ramoth. Micha hat aber nicht nur in diesem einen Falle Unheil prophezeit, er gilt überhaupt als Unheilsprophet; daher will ihn der König anfänglich gar nicht um ein Orakel bitten, weil er schon weiß, was jener sagen wird. Die allgemeinen Verhältnisse, die hier geschildert werden, sind historisch, da sie uns auch in der Folgezeit wieder begegnen: Auf der einen Seite die große Masse der Heilspropheten, auf der anderen der einsame Unheilsprophet. Es liegt in der menschlichen Natur begründet, daß die Unglückspropheten immer in der Minderzahl blieben; nur wer Glück verheißt, darf auf die Sympathien des Volkes und des Königs rechnen[1]).

Ein flüchtiger Blick in die großen Schriftpropheten vor dem Exil lehrt, daß bei ihnen die Drohungen weitaus am häufigsten sind; sie gehören also zu der Minorität der Unglückspropheten. Ihre Gegner hat man darum mit Recht als Heilspropheten bezeichnet. Genaueres erfahren wir über sie aus Jeremia, der sich mehrfach prinzipiell mit ihnen auseinandersetzt[2]); eine Nachlese liefert Hesekiel[3]). Aber schon die älteren Schriftpropheten haben mit gegnerischen Propheten gekämpft und sie auf eine Stufe mit Priestern, Richtern, Wahrsagern, Hauptleuten und anderen Stützen von Thron und Altar gestellt[4]). Aus allen diesen Nachrichten ergibt sich, daß den Heilspropheten das Heil in erster Linie steht; sie schauen weder Schwert noch Hunger, weder Untergang noch Verderben, sondern verkünden Israel sicheren Frieden, Rettung aus der Gefahr der Belagerung, Befreiuung aus dem Exil.

Ihr Beruf gilt ihnen als Erwerb, und ihre Orakel richten sich nach der Bezahlung. Wenn ihre Zähne zu beißen haben, verkünden sie Heil; stopft man ihnen nichts in den Mund, erklären sie einem den Krieg,

[1]) Man erinnere sich an Kalchas und Agamemnon Ilias 1, 106ff.

[2]) Jer. 14$_{12-16}$; 23$_{9-40}$; 27$_{1}$-28$_{17}$; 29$_{15. 21-23}$.   [3]) Hes. 13.

[4]) Hos. 4$_{5}$; Jes. 3$_{2}$; 28$_{7}$; Jer. 6$_{14}$; 8$_{10}$.

so spottet Micha einmal über seine Gegner[1]); und dem Hesekiel[2]) erscheinen sie *wie Füchse in den Trümmern,* die ihre armen Opfer ausbeuten. Meist stehen sie im Solde der Könige. Aus diesem Grunde hat Amos jede Gemeinschaft mit der Zunft der Propheten abgelehnt; als ihn der Oberpriester von Bethel auffordert, nach Juda zu gehen und dort sein Brot zu verdienen, antwortet er stolz und entrüstet: *Ich bin kein Prophet und kein Prophetenjünger*[3]). Die großen Propheten sind äußerlich und innerlich unabhängig; sie haben nie am Tisch der Könige gesessen und für Geld oder eine Handvoll Gerste geweissagt. Daher können sie auch gegen den Strom schwimmen; denn sie reden nicht, was man von ihnen verlangt, sondern was sie müssen, von Jahve inspiriert.

Die Gesichte ihrer Gegner nennen sie Träume, Hirngespinste, Lügen, die nicht von Gott stammen, sondern von Menschen. Das Wort Gottes aber ist wie Feuer, das alles verzehrt, wie ein Hammer, der Felsen zerschmettert. Dies Werturteil ist subjektiv; vom objektiven Standpunkt aus muß man urteilen, daß in dieser Beziehung kein Unterschied bestand. Beide Gruppen beziehen sich in gleicher Weise auf Gesichte, die man ebensogut in beiden Fällen entweder Träume oder Offenbarung heißen kann.

Den Heilspropheten wird ferner geistiger Diebstahl[4]) und sogar Ehebruch[5]) vorgeworfen. Das wird in einzelnen Fällen gewiß berechtigt gewesen sein; und wenn man sich auch vor Verallgemeinerungen hüten muß, so wird man diese Fehler doch für typisch halten dürfen. Die Orakel der meisten Propheten werden wir uns gleichförmig, schematisch, inhaltslos und ohne Originalität vorstellen dürfen, sodaß ihr Verlust nicht schwer wiegt. Es kann keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß die Worte der kanonischen Propheten turmhoch über denen ihrer Gegner stehen und den Ewigkeitswert wirklich verdienen, den ihnen die Geschichte verschafft hat. Die Auslese der Überlieferung hat im allgemeinen die Spreu vom Weizen gut gesondert.

Als Hauptunterschied aber muß gelten, daß die Heilspropheten nach patriotischen Grundsätzen urteilen, die Schriftpropheten dagegen nach ethischen. Nur so erklärt sich die verschiedene Stellung zum Hofe. Die Unheilspropheten, die überall nur sittliche Maßstäbe anlegten und ihrer Ethik auch den Patriotismus unterordneten, die ohne jede politische Rücksicht die schärfsten Drohungen gegen das Volk und den Staat, gegen die Stützen von Thron und Altar und oft auch gegen den König selbst schleuderten, mußten dem Hofe verhaßt sein, auch wenn er sie bisweilen in der Not um Rat fragte und sie in der Verfolgung beschützte. Selbst die Legenden über das Verhältnis Jesajas zu Hiskia[6]), die schwerlich einen geschichtlichen Kern enthalten, zeigen, daß dieser Prophet auch für seinen frommen Herrn nichts Anderes als Tod und Verderben weiß und daß er ihm nur auf

[1]) Mich. 3_{5-8}. [2]) Hes. 13_4. [3]) Am. 7_{14}.
[4]) Jer. 23_{30}. [5]) Jer. 29_{23}. [6]) II Reg. 20.

besonderen Befehl Jahves Heilung von seiner Krankheit verschafft. Von einem Einfluß Jesajas auf die Politik ist trotz der gegenteiligen Vermutung der Exegeten auch unter Hiskia nichts zu spüren. Noch weiter als er kam Josia den kanonischen Propheten entgegen, aber das Verhältnis der Prophetie zum Königtum wurde dadurch nicht gebessert.

Die Heilspropheten kann man direkt als Hofpropheten bezeichnen; sie waren nicht nur durch die staatliche Anstellung verpflichtet, die königliche Politik zu unterstützen, sondern auch durch ihren patriotischen Sinn dem Könige wie dem Volke innerlich geneigt. Wer rein politische Maßstäbe anlegt, würde die Unheilspropheten der Opposition und den Revolutionären, die Heilspropheten dagegen den königstreuen und vaterlandsliebenden Parteien zurechnen müssen. Damit ist von vornherein gegeben, daß man die Gleichsetzung des Königs mit dem Messias nur bei den Hofpropheten erwarten darf oder bei Dichtern, die die Maske der Hofpropheten vorbinden; wenn dagegen die Unheilspropheten von einem Messias reden, so muß dies eine Opposition gegen den regierenden König bedeuten. Von hier aus erklärt sich auch die verschiedene Wertung, die den beiden Prophetengruppen beim Volke zuteil wurde. Während die Heilspropheten durchaus populär waren, wollte man von den Unheilspropheten nichts wissen; entweder haßte und verfolgte man sie oder verlachte sie als *Verrückte*. Heilig gesprochen hat sie erst die Nachwelt, die ihren Mangel an Patriotismus nicht mehr verstand[1]).

Wäre man nur auf die Polemik der Unheilspropheten angewiesen, so würde man von den Heilspropheten ein einseitiges Bild erhalten. Aber obwohl fast nur Schriften jener kanonisch geworden sind, findet man doch vereinzelt auch solche der Heilspropheten im Alten Testament; dazu gehören vor allem Nahum und Habakuk, Dtn. 32 und viele Sprüche und Dichtungen, die später in die Werke der Unheilspropheten eingefügt worden sind. Ja, mit Hesekiel verschwinden die Unheilspropheten überhaupt; schon Deuterojesaja ist ausschließlich Heilsprophet, und die Apokalyptiker müssen ebenfalls der Heilsprophetie zugerechnet oder besser als ihre legitimen Erben betrachtet werden. So zeigt sich, daß die Heilsprophetie immer die Regel, die Unheilsprophetie immer die Ausnahme, und zwar nur für die kurze Zeit von Amos bis Hesekiel, gewesen ist. Wie man aus diesen Dichtungen erkennt, haben die Heilspropheten vielfach von ihren Gegnern gelernt und deren ethische Grundsätze übernommen; hohe und höchste Ideale verdankt die israelitische Religion einem Heilspropheten wie Deutero-

---

[1]) Das Wort „Patriotismus" ist hier natürlich in landläufigem Sinne gebraucht. Etwas Anderes ist es, wenn man in der Vaterlandsliebe „nicht althergebrachte Gewohnheit freundlichen Daseins, sondern den Träger einer großen Aufgabe, den irdischen Leib einer Idee sieht." Dann mag man mit Lagarde sagen, daß in den Schriftpropheten „zum ersten Male in der Geschichte die Flamme der Vaterlandsliebe im reinsten Lichte brennt" (Deutsche Schriften[4] S. 224).

jesaja. Auch an dichterischer Originalität, an Kraft und Schönheit des Ausdrucks stehen sie bisweilen sehr hoch; im allgemeinen aber ist ihr Bild von den Gegnern richtig gezeichnet.

Beide Gruppen der Prophetie berühren sich und kommen einander teilweise recht nahe; jede Charakteristik gilt nur *a parte potiori*, und darum wird man auch den Gegensatz von Heil und Unheil nur relativ, nicht absolut auffassen dürfen. Es ist schon aus einigen Stellen des Amos erschlossen worden, daß auch die volkstümliche Erwartung und ebenso die der Heilspropheten von einem kommenden Unheil weiß; die Heilspropheten leugnen die Katastrophe nicht, aber sie wälzen das Unheil auf die „Heiden". Diese Anschauung wird uns noch oft entgegentreten, sie ist keineswegs durch die Unheilspropheten beeinflußt, weil sie schon vor Amos vorhanden gewesen sein muß. Hier soll nur noch auf ein anderes sicheres Beispiel hingewiesen werden, auf Jes. 28 14 ff., aus dem ebenfalls hervorgeht, daß die Heilspropheten ebenso wie die Unheilspropheten schweres Unheil, sogar eine Weltkatastrophe, verkündeten, von deren schlimmen Folgen freilich Jerusalem verschont bleiben sollte[1]). Umgekehrt weissagen die großen Propheten nicht ausschließlich Unheil; Jeremia behauptet dies allerdings[2]). Aber er behauptet es im Kampf mit dem Heilspropheten Hananja, und in der Polemik pflegt man zu pointieren und die Unterschiede zu übertreiben. Nach der Berufungsvision war Jeremia zum Propheten eingesetzt, nicht nur, *um auszurotten und zu zerstören, zu verderben und niederzureißen*, sondern auch, *um zu bauen und zu pflanzen*[3]). Bezeichnenderweise wird das Negative vorangestellt; man hat das Positive ohne genügenden Grund als eine spätere Abschwächung streichen wollen. Auch wenn man dies für berechtigt hält, bleibt dennoch bestehen, daß Jeremia wenigstens vereinzelt auch gebaut und gepflanzt hat.

Aus alledem folgt: Der Unheilsprophetie entspricht die Drohung, der Heilsprophetie die Verheißung. Da die israelitische Prophetie der historischen Zeit in zwei Gruppen gespalten ist, wird man beide Gattungen auf sie verteilen müssen. Für die kanonischen Unheilspropheten sind die Drohungen, für die ihnen feindlichen Heilspropheten sind die Verheißungen charakteristisch. Nun haben aber die Unheilspropheten auch Heil, die Heilspropheten auch Unheil geweissagt; wie daher bei diesen die Drohung, so kann bei jenen die Verheißung nicht gefehlt haben. Dazu stimmt der in der prophetischen Literatur vorliegende Tatbestand ausgezeichnet. Die Entwicklung wäre zweifellos in mancher Beziehung einfacher, wenn die literarkritische Auffassung mit Recht die Unechtheit der vorexilischen Verheißungen bestritte; aber die gewaltsame Vereinfachung der Probleme verträgt sich nicht mit historischer Pietät. Mit den Freveln der Literarkritik verglichen, die eine gutbezeugte Überlieferung einer vorgefaßten Meinung zu Liebe

[1]) Vgl. unten. [2]) Jer. 28 8. [3]) Jer. 1 10.

einfach über Bord wirft, erscheinen die gelegentlichen Fehler der religionsgeschichtlichen Betrachtung als kleine Schwächen. Sie beugt sich jedenfalls der Tradition, mag auch der Prozeß noch so verwickelt gewesen sein, in der Hoffnung, gerade dadurch der historischen Wahrheit näher zu kommen.

Die Geschichte der eschatologischen Orakel, soweit sie bisher erkannt werden konnte, ist auch in sich durchaus begreiflich: Anfänglich waren Drohungen und Verheißungen zu einer literarischen Einheit miteinander verbunden; dies Postulat, das aus der israelitischen Überlieferung erschlossen wurde, wird durch die ägyptischen Orakel tatsächlich bestätigt. Die Völkerweissagungen haben noch diese älteste Form bewahrt. Nun ist aber zu beachten, daß in allen diesen Fällen die Drohung gleichbedeutend ist mit einer Drohung gegen die Völker; das Unheil war nur für sie, das Heil nur für Israel bestimmt. Mit Amos, der die Reihe der Schriftpropheten eröffnet, beginnt die große Verschiebung. Die Drohung, die bisher gegen die Völker gerichtet war, erhielt jetzt eine Spitze gegen Israel. Wenn man von einer „Drohung" bei den Propheten spricht, so meint man damit immer eine Weissagung gegen Israel; eine solche aber hat es, wie wir jetzt erkennen, erst seit Amos gegeben. Drohungen gegen Israel waren etwas so Neues und Unerhörtes, daß sie zu einer selbständigen Gattung erwachsen konnten, ja erwachsen mußten; alle neuen Gattungen sind auf diese Weise entstanden. Neue Gedanken brauchen neue Formen; man gießt nicht neuen Wein in alte Schläuche. So kam es zu dem in der gegenwärtigen prophetischen Literatur meist vorhandenen Bruch zwischen den Drohungen und Verheißungen; fortan führte jede Gattung ihr selbständiges Dasein und erlebte ihre eigene Geschichte. Die Entwicklung der Drohungen ist viel reicher als die der Verheißungen, begreiflich genug, weil den kanonischen Propheten fast nur die Drohungen am Herzen lagen. Es fiel ihnen meist nicht ein, das kommende Heil deswegen zu leugnen; aber dies mußte in die zweite Reihe treten. Verheißungen gab es auch genug, überreichlich genug. Die Hauptaufgabe war, Israel klar zu machen, daß die von ihm erwartete Katastrophe ihm selbst in erster Linie galt und nicht den Heiden! Daher müssen die Drohungen notwendig die Verheißungen überwiegen.

II. Die Verheißungen.

5. Einleitungsformeln.

Die beiden Gattungen der Drohung und der Verheißung haben, da sie beide Orakel sind, bis zu einem gewissen Grade dieselben Einleitungs- und Schlußformeln, die hier nicht untersucht werden sollen. Es erhebt sich aber die weitere Frage, ob es auch Formeln gibt, an denen man sie auf den ersten Blick sicher unterscheiden kann. Nach genauer Forschung muß die Antwort verneinend ausfallen. Indessen, wenn auch völlig sichere

Merkmale fehlen, so sind doch mehrere Formeln vorhanden, die wahrscheinlich ihrem Ursprunge nach in den Verheißungen wurzeln und die auch bei den vorexilischen Propheten, einschließlich Hesekiels, mit besonderer Vorliebe für die Heilsweissagungen angewendet worden sind.

Dazu gehört zunächst ביום ההוא *an jenem Tage.* In einzelnen Fällen ist die Stellung dieser Formel nicht charakteristisch (wie Jes. 30_{23}). Nur selten findet sie sich, mit נאם יי verbunden, am Schluß eines Orakels oder einer Strophe[1]). Als Regel muß gelten, daß sie den Anfang eines Spruches oder eines neuen Abschnittes innerhalb desselben bildet. Nicht überall läßt sich mit Sicherheit bestimmen, ob man die technische Formel vor sich hat, besonders dann, wenn vorher vom Tage Jahves oder von einer zukünftigen Zeit überhaupt die Rede ist[2]). So ist bei den Berechnungen der subjektive Faktor nicht ganz auszuschalten. Sieht man von allen zweifelhaften Beispielen ab, so bleiben etwa 51 Fälle übrig, von denen 16 als Drohungen[3]), dagegen 35 als Verheißungen[4]) zu bezeichnen sind. Dazu kommen noch 13 Stellen in Heidenorakeln, die, obwohl sie der Form nach Drohungen sind, dennoch dem Inhalt nach als Verheißungen für Israel aufgefaßt werden dürfen[5]). *Jener Tag* und *der Tag Jahves* sind sachlich zweifellos identisch; aber ביום ההוא läßt sich nicht als Abkürzung von ביום יהוה verstehen, einem Ausdruck, der uns überhaupt nirgends begegnet und der darum auch nicht direkt mit jener Redewendung zusammenhängen kann. Überdies gesellen sich noch andere Introduktionsformeln verwandter Art hinzu, die auf eine andere Entstehung hinweisen.

בימים ההם *in jenen Tagen* wird einmal an einer wenig markanten Stelle eines Spruches (Jo. 3_{2}) und ein anderes Mal jenseits von Heil und Unheil gebraucht (Jer. 31_{29-30}). Im übrigen handelt es sich um eine Einleitungsformel von Verheißungen[6]), die fast ganz auf Jeremia beschränkt ist; er mag sie nach Analogie von ביום ההוא zum ersten Male geprägt haben.

בעת ההיא *in jener Zeit* findet sich, von der zweifelhaften Überlieferung Am. 5_{13} abgesehen, einmal am Schluß einer Drohung (Mich. 3_{1-4}). In der Regel aber bildet sie die Einleitung, entweder zu Drohungen[7]) oder zu Verheißungen[8]); mit beiden ist sie insgesamt je viermal verbunden.

In jenen Tagen und zu jener Zeit ist deutlich sekundären Ursprungs,

---

1) Am. 8_{3}; Jer. 48_{41}; $49_{22.\ 26}$; 50_{30}.

2) Vgl. z. B. Jes. $2_{11.\ 17}$; 3_{7}; 20_{6}; $22_{8.\ 12.\ 20.\ 25}$.

3) Am. $8_{3.\ 9-10.\ 13-14}$; Jes. 2_{20} = 31_{7}; 3_{18-24}; 4_{1}; 5_{30}; $7_{18-19.\ 20.\ 23}$; $17_{4-6.\ 9-11}$; Mich. 2_{4-5}; Zeph. $1_{9.\ 10-13}$; Jer. 4_{9-10}.

4) Am. 9_{11-12}; Hos. 1_{5}; $2_{18.\ 20.\ 23-25}$; Jes. 4_{2-6}; 7_{21-22}; $10_{20-23.\ 27}$; $11_{10.\ 11-16}$; $12_{1-2.\ 3-6}$; 17_{7-8}; $19_{16-17.\ 18.\ 19-22.\ 23.\ 24}$; 24_{21-23}; 25_{9-12}; 26_{1-20}; $27_{1.\ 2-5.\ 12.\ 13}$; 28_{5-6}; 29_{18-21}; Mich. 4_{6-14}; 5_{9-14}; Zeph. $3_{11-13.\ 16-17}$; Jer. 30_{8-9}; Hes. 29_{21}; Jo. 4_{18}.

5) Jes. 23_{15}; Jer. 25_{33}; 48_{41}; $49_{22.\ 26}$; 50_{30}; Ob. 1_{8}; Hes. 30_{9}; $38_{10.\ 14.\ 18.\ 19}$; 39_{11}.

6) Jer. $3_{16-17.\ 18}$; 5_{18}; 33_{16}.

7) Zeph. 1_{12-13}; Jer. 4_{11-18}; 8_{1-3}.

8) Jes. 18_{7}; Zeph. 3_{20}; Jer. 3_{17}; 31_{1}.

da sie eine Kombination der beiden vorhergehenden Formeln darstellt; sie ist auch nur in jüngeren Texten viermal an der Spitze von Verheißungen bezeugt[1]).

הנה ימים באים *siehe, Tage kommen* ist ausschließlich Einleitungsformel, entweder für Drohungen[2]) oder für Heidenorakel[3]) oder für Verheißungen an Israel[4]). Den fünf Unheilsverkündigungen stehen demnach 14 Heilsweissagungen gegenüber.

באחרית הימים *am Ende der Tage* ist entweder Einleitungs-[5]) oder Schlußformel[6]); aber den Inhalt bildet stets die Verheißung.

Für die unbefangene Betrachtung ergibt sich zunächst aus dieser Nebeneinanderstellung der geläufigen Formeln, daß sie sämtlich in der letzten ihre Erklärung finden, daß sie sich also alle auf *das Ende der Tage* beziehen und darum eschatologischen Sinn haben müssen. *Jener Tag* ist der Tag der Weltkatastrophe, der die Welterneuerung folgte, sachlich gleichbedeutend mit dem *Tage Jahves,* der ebenfalls beide Seiten des Weltendes in sich schließt. Dieser zwingenden Logik kann man sich nur dann entziehen, wenn man alle diese Formeln aus den vorexilischen Prophetenschriften streicht oder wenigstens die letzte beseitigt, die für diese Frage entscheidend ist: *am Ende der Tage.* Einen so radikalen Versuch hat Hölscher[7]) gemacht; gewöhnlich begnügt man sich mit der Behauptung, daß erst Hesekiel die Vorstellung vom Ende der Tage geschaffen habe und und daß deshalb jedes אחרית הימים in älteren Schriften der Interpolation verdächtig sei[8]). Man hat dies Verfahren mit Recht „tendenziös" genannt (Gunkel); wie falsch muß die *petitio principii* sein, wenn sie sich nur mit solchen Gewaltmitteln durchführen läßt!

Um das eschatologische Verständnis der hier behandelten Formeln und weiter der prophetischen Verkündigung überhaupt fest zu verankern, ist es notwendig, wenigstens an einer Stelle das Ende der Tage als eine vor dem Exil sicher bekannte Anschauung zu erweisen. Dazu eignet sich Hos. 3 4—5 vortrefflich:

4 Lange Zeit sitzen die Israeliten
ohne König und ohne Oberst,

---

1) Jer. 33 15; 50 4. 20; Jo. 4 1-8.
2) Am. 4 2-3; 8 11-12; Jes. 39 6; Jer. 7 32-34; 19 6.
3) Jer. 9 24-25; 48 12; 49 2; 51 47-51. 52-57.
4) Am. 9 13-15; Jer. 16 14-15; 23 5-6. 7-8; 30 3; 31 27-28. 31-34. 38-40; 33 14.
5) Jes. 2 2-4 = Mich. 4 1-4; Hes. 38 8. 16.
6) Hos. 3 4-5; Jer. 23 19-20 = 30 23-24; 48 47; 49 39.
7) G. Hölscher: Die Profeten S. 456 f. „Diese ferne Perspektive (der Eschatologie) drückt sich aus in den für die eschatologischen Bearbeiter typischen Wendungen: an jenem Tage" usw. In der (mit zahlreichen Druckfehlern durchsetzten) Anmerkung werden dann die Belege aufgezählt.
8) Vgl. Staerk in der ZATW. XI, 1891, S. 247 ff.; im Anschluß an ihn dann auch Andere.

ohne Opfer und ohne Malstein,
ohne Ephod und Theraphim.
5 *Dann kehren die Israeliten um,*
suchen Jahve, ihren Gott, ‹ ›
und eilen zitternd zu Jahve
und zu seinem Segen am Ende der Tage.

Der Text liest hinter *Jahve, ihren Gott* noch *und David, ihren König;* diese Worte werden von den meisten Exegeten mit Recht gestrichen, da sie den Rhythmus sprengen und nicht zu dem Verbum passen: Man kann nicht David *suchen,* wie man Gott sucht[1]). Nach Hölscher (S. 428) sollen diese Verse „offenbar in späte, nachexilische Zeit" gehören. Als Begründung verwertet er den Zusammenhang, der in Wirklichkeit gar nicht vorhanden ist[2]). Die Allegorie aus dem Eheleben, die in v. 1–3 vorliegt, wird hier nicht mehr fortgesetzt; der Spruch, der Drohung und Verheißung zugleich enthält, muß daher als ein selbständiges Orakel aufgefaßt werden, das mit dem Vorhergehenden in keiner literarischen Verbindung steht. Israel soll lange Zeit ohne Obrigkeit und Kultus, in politischer und religiöser Anarchie leben; erst dann, wenn es sich dadurch dieser Dinge entwöhnt hat, wird es sich zu Jahve bekehren und seinen Segen empfangen. An der Echtheit dieses Wortes kann nicht der leiseste Zweifel sein, da es nur von der prophetischen Religion und speziell von Hosea aus begreiflich ist. Die Idee der Buße und der Kampf gegen die Volksreligion ist allgemein prophetisch; auch Hölscher gibt in der Anmerkung zu, daß Hosea sich sehr heftig gegen die Masseben und Ascheren, gegen Ephod und Theraphim als Baals- und Teufelswerke entrüstet hat. Vor allem aber hat Hosea speziell das Königtum verworfen, wie aus der Geschichte seiner Zeit begreiflich ist; damals drängte in Nordisrael ein Königsmörder den andern. Darum hat auch Hosea keine Wiederaufrichtung des Königtums verheißen; erst ein späterer Interpolator, der diesen Mangel empfand, fügte die Davidshoffnung hinzu. Aber den ganzen Spruch kann man unmöglich aus der nachexilischen Zeit erklären. Wie sollte man damals gegen das Königtum gekämpft haben, das man gar nicht besaß, und gegen den Götzendienst, der nur eine untergeordnete Rolle spielte? Wie konnte man überhaupt nach dem Exil eine zweite Katastrophe weissagen? Es bleibt demnach dabei, daß Hosea den Anbruch der neuen Zeit am Ende der Tage erwartet und daß folglich auch die verwandten Formeln eschatologischen Sinn haben.

Man wird aber aus der Statistik noch einen zweiten Schluß ziehen

---

1) Hölscher S. 428 Anm. 2 erklärt diese Ausscheidung für eine *„petitio principii"*, aber mit Unrecht; denn auch Wellhausen, der von einem gerade entgegengesetzten Standpunkt ausgeht, streicht diese Worte als „judaistische Interpolation".

2) Das כי ist pleonastisch und beweist nichts. Das sollte man schon aus den phönikischen Inschriften wissen, bei denen Georg Hoffmann auf diese Erscheinung aufmerksam gemacht hat.

dürfen. Die hier behandelten Stilformeln sind, wenn man sie alle zusammenfaßt, 25 mal mit Drohungen verbunden und im Gegensatz dazu 61 mal mit Verheißungen und 22 mal mit Heidenorakeln; da man die beiden letzten Gattungen kombinieren darf, so stehen 25 Drohungen 83 Verheißungen gegenüber. Der Gebrauch dieser Formeln für Unheilsweissagungen muß daher als Ausnahme gelten; sind sie noch gegenwärtig in der Hauptsache, so sind sie einst ausschließlich für Verheißungen charakteristisch gewesen. Dies darf man um so sicherer behaupten, als die Redewendung *an jenem Tage* schon von Amos als *terminus technicus* vorausgesetzt wird, der keiner Erklärung bedarf; er hat ihn demnach übernommen. Bei seinen Vorläufern, den Heilspropheten, aber muß der Ausdruck auf Verheißungen für Israel beschränkt gewesen sein, selbst wenn er Schilderungen der allgemeinen Endkatastrophe einleitete.

Drittens lehrt die Statistik, wieviel typischer die Verheißungen und zugleich die Heidenorakel sind als die Drohungen. Man muß bedenken, daß die hier erwähnten 25 Drohsprüche nur eine ganz verschwindende Minderheit innerhalb ihrer Gattung bilden; dagegen ist die Zahl der Verheißungen in den vorexilischen Prophetenschriften verhältnismäßig klein, und darum bedeuten 61 von ihnen einen relativ großen Bruchteil, aus dem man schon bestimmte Schlußfolgerungen ziehen darf. Die mangelnde Originalität erklärt sich leicht. Weil den kanonischen Propheten das Unheil die Hauptsache war und weil ihnen daran lag, den Willen Gottes zu verstehen und ihr Volk auf die kommende Katastrophe vorzubeiten, mußte ihre Eigenart vor allem in den Drohungen zum Ausdruck gelangen. Erst in zweiter Linie galt ihr Interesse den Verheißungen und Heidenorakeln; so blieben diese von selbst nach Form und Inhalt in den gebahnten Gleisen des überlieferten Typus, wenigstens mehr als die Drohungen. Denn man muß sich vor Übertreibungen hüten. Waren die Verheißungen auch Nebensache, so fehlt es ihnen keineswegs völlig an prophetischer Originalität, weder in der Form noch im Inhalt.

Vollends unmöglich ist es, mit der literarkritischen Schule die Verheißungen für ein spätes und künstliches Produkt des nachexilischen Judentums zu erklären und sie der älteren Prophetie ganz abzusprechen. Gegen diese Hypothese legen schon die literarischen Nachahmungen der Verheißungen ein Veto ein, die sich im Alten Testamente finden. Sie sind merkwürdigerweise zum größten Teil älter als die Schriftpropheten, gehören aber sicher sämtlich der vorexilischen Zeit an. Sie sind geschichtlich von großer Bedeutung, weil sie Rückschlüsse auf die älteste Stufe der israelitischen Prophetie gestatten, von der sonst keine literarischen Zeugnisse vorhanden sind. Die beiden ältesten Beispiele dieser Art stammen aus der Zeit Sauls und Davids. Sie begegnen uns im Segen Jakobs und in den Liedern Bileams. Während sie in poetischer Form gehalten sind, wird man die prosaischen und meist sehr konventionellen Verheißungen, die in die Vätersagen der

Genesis eingestreut sind, der älteren Königszeit zuweisen müssen[1]); ähnlich ist über die Verheißung an David und seine Nachkommen zu urteilen, die II Sam. 7_{8}ff. vorliegt und sich eng mit Ps. 89 berührt[2]). Endlich sind hier an dritter Stelle die Königslieder des Psalters zu nennen, die wohl meist in der späteren Königszeit entstanden sind (vgl. Buch I).

6. Anordnung.

Die **Anordnung** der Verheißungen ist, wie die der Orakel überhaupt, im allgemeinen sehr willkürlich; bestimmte Prinzipien sind nur in wenigen Fällen erkennbar. Die Chronologie spielt, abgesehen von Hesekiel, in den Prophetenschriften eine geringe Rolle; so muß als Regel gelten, daß man aus der Reihenfolge der Sprüche keine Schlüsse auf das Datum ziehen darf. Besondere Ausnahmen müssen als solche erwiesen werden. Die Tatsache erklärt sich daraus, daß die Propheten keine Bücher geschrieben und ihre Orakel nicht selbst zusammengestellt haben. Sie überließen dies ihren Schülern und Freunden. Die Sammler verfuhren oft rein äußerlich, indem sie weder auf die Chronologie noch auf den Inhalt, sondern auf **zufällige Stichwörter** achteten. So sind zwei Sprüche aneinander gereiht, weil sie mit *Siehe, Tage kommen* beginnen[3]). Einmal folgen vier Sprüche[4]), ein anderes Mal drei Sprüche[5]) einander, die mit der Formel *an jenem Tage* eingeleitet werden; dabei gehen aber Drohungen und Verheißungen durcheinander. An einer dritten Stelle sind ausschließlich (fünf) Verheißungen gehäuft, die auch deshalb innerlich zusammengehören, weil sie von einem ägyptischen Propheten stammen[6]).

Wie hier ist bisweilen auch sonst der Inhalt ausschlaggebend gewesen. So sind **Miniatur-Sammlungen** entstanden, besonders am Schluß von Büchern: am Schluß des Buches Amos[7]), am Schluß des ersten Jesaja-Buches[8]) und am Schluß des Buches Hesekiel[9]). Solche kleinen Nester treffen wir hin und wieder auch an anderen Stellen; mit Vorliebe werden drei, vier, auch sieben Verheißungen aneinander gereiht: in Hosea 2[10]); Jes. 10[11]);

---

[1]) Vgl. Gen. 12_{2}f.; 13_{14-17}; 15_{4-5}; 16_{10}; 18_{17-19} usw. Wo solche Verheißungen im Priesterkodex vorliegen, ist Abhängigkeit von älteren Sagenbüchern anzunehmen. Verwandt sind auch die Sagen- und Fluchsprüche der Genesis.

[2]) Vgl. **Greßmann**: Schriften des AT. in Auswahl II, 1 S. 142f.

[3]) Jer. $23_{5-6.\ 7-8}$.

[4]) Jes. $7_{18-19.\ 20.\ 21-22.\ 23-25}$ (meist Drohungen, aber 7_{21-22} Verheißung).

[5]) Jes. 17_{4-6} (Drohung). $_{7-8}$ (Verheißung). $_{9-11}$ (Drohung).

[6]) Jes. $19_{16-17.\ 18.\ 19-22.\ 23.\ 24}$.

[7]) Am. $9_{8.\ 9-10.\ 11-12.\ 13-15}$ (Vier Verheißungen).

[8]) Jes. $11_{1-9.\ 10.\ 11-16}$ (Drei Verheißungen; es folgen noch zwei eschatologische Psalmen in c. 12, der Sache nach ebenfalls Verheißungen).

[9]) Hes. c. 36—37; das Heidenorakel gegen Gog c. 38—39 und die neue Verfassung c. 40—48 kann man ebenfalls inhaltlich als Verheißungen für Israel betrachten.

[10]) Hos. $2_{16-19.\ 20.\ 21-22.\ 23-25}$.

[11]) Jes. $10_{20-23.\ 24-26.\ 27}$.

Mich. 5[1]); Jer. 3[2]); 23[3]) und 33[4]). Die Zahlen 3, 4 und 7 haben auch sonst bestimmend auf den prophetischen Stil eingewirkt; in Jes. 19 ist die Siebenzahl der Verheißungen wohl schon vom Verfasser beabsichtigt[5]). Die größte Sammlung, die 19 Verheißungen umfaßt, findet sich Jer. 30—31[6]).

7. Aufbau.

Von einem gesetzmäßigen Aufbau der Verheißungen kann, wenn man von den Einleitungs- und Schlußformeln absieht, nicht die Rede sein. Eine besondere Eigentümlichkeit der Schriftpropheten und erst von ihnen geschaffen sind die bedingten Verheißungen[7]). Ein typisches Beispiel dafür ist Jer. 4_{1-2}:

1 *Wenn Israel ‛sich bekehrt’, raunt Jahve, zu mir ‛bekehrt’,*
wenn ‛es seine’ Götzen vor mir entfernt und ‛zu mir flüchtet’,
2 *wenn ‛es’ schwört: „So wahr Jahve lebt“ in Treue, Recht und Gerechtigkeit,*
dann sollen in ihm sich segnen die Völker und seiner sich rühmen[8]).

Die Verheißung, die in der letzten Zeile zum Ausdruck kommt, ist im Vorhergehenden der Form nach mit einem Bedingungssatz, dem Inhalt nach mit einer Mahnung verbunden. Man bezeichnet daher solche Bestandteile der Orakel am zweckmäßigsten als Mahnungen.

Die Mahnungen haben in der Regel die Form des Imperativs. Im Gegensatz zu den Scheltworten, in denen die Sünde des Volkes gerügt wird, fordern sie Israel auf, das Gute zu tun; sie enthalten daher die positiven Ideale der Propheten, wenn auch meist nur ganz kurz angedeutet. Während die von Zorn erfüllten Drohungen ohne jede Einschränkung ergehen und das Unheil mit göttlicher Gewißheit in den grellsten Farben malen, während die von der Liebe zu Israel getragenen Verheißungen ebenso apodiktisch ausgesprochen werden und das Heil mit glühend begeisterten Worten schildern, stehen die Mahnungen in der Mitte zwischen ihnen; sie sind von einer freundlicheren Stimmung beseelt als die Drohungen, bleiben

---

1) Mich. $5_{1-5.\ 6-8.\ 9-13}$. 2) Jer. $3_{11-13.\ 14-15.\ 16-17.\ 18}$.

3) Jer. $23_{3-4.\ 5-6.\ 7-8}$. 4) Jer. $33_{1-3.\ 4-9.\ 10-11.\ 12-13.\ 14-16.\ 17-22.\ 23-36}$.

5) Jes. $19_{1-4.5\ 5-15.\ 16-17.\ 18.\ 19-22.\ 23.\ 24}$.

6) Jer. $30_{1-4.\ 5-7.\ 8-9.\ 10-11.\ 12-17.\ 18-22}$; $31_{1.\ 2-6.\ 7-9.\ 10-14.\ 15-17.\ 18-20.\ 21-22.\ 23-26.\ 27-28.\ 31-34.\ 35-36.\ 37.\ 38-40}$. Die Drohung $30_{23-24} = 23_{19-20}$ gehört nicht hierher. Die Verse 31_{29-30} sind wohl Glosse aus Hes. 18. Die beiden Verheißungen $31_{35-36.\ 37}$ gehören vielleicht ursprünglich zusammen als ein einheitlicher Doppelspruch.

7) Über die bedingten Orakel überhaupt, Drohungen und Verheißungen, vgl. oben S. 70. Dort weitere Beispiele.

8) Lies אלי תנוד (oder תנום), der ersten Zeile entsprechend; nach LXX scheint die dritte Person besser als die zweite. Die übliche Übersetzung (vgl. Kautzsch[3]) ist wenig einleuchtend. Ein Zusammenhang mit 3_{21-25} ist schwerlich vorhanden, da Israel im Vorhergehenden schon Buße tut. Der Rhythmus ist der des Fünfers (2 : 3 oder 3 : 2) und überall gut erhalten.

aber doch kühler als die Verheißungen. Im Buche des Amos finden sich bezeichnenderweise, von der kurzen, beiläufigen Mahnung: *wie Wasser das Recht sprudeln* zu lassen (Am. 5 24), abgesehen, nur zwei Doppelsprüche dieser Gattung; der erste beginnt: *Sucht mich, so werdet ihr leben* (Am. 5 4 f.) und sein Gegenstück: *Sucht Jahve, so werdet ihr leben* (5 6). Der zweite, der von größerem Interesse ist, lautet (5 14 f.):

14 *Sucht das Gute, nicht das Böse, damit ihr lebt*
und so Jahve ‹ › mit euch sei, wie ihr behauptet!

---

15 *Haßt das Böse und liebt das Gute*
und richtet das Recht auf im Tore!
Vielleicht ist dann Jahve ‹ › gnädig dem Reste Josephs [1]).

Die hier verkündeten Verheißungen sind durch die vorausgeschickten Mahnungen an eine Bedingung geknüpft: Nur wenn Israel das Böse haßt und das Gute liebt, kann das Verderben abgewendet werden; freilich auch dann nicht völlig, sondern nur von dem Reste Josephs, der vor der gänzlichen Vernichtung bewahrt bleiben soll. Aber selbst dies wagt Amos nicht mit derselben Sicherheit auszusprechen, mit der er seine Drohungen hinzustellen pflegt: *Vielleicht* ist dann Jahve gnädig, *wie ihr behauptet.* Die herbe Größe des Propheten, die hier unnachahmlich schön zum Ausdruck kommt, hindert ihn, seinem Herzen zu folgen und der volkstümlichen Meinung ohne Einschränkung zuzustimmen, aber das *Vielleicht* genügt doch, um zu beweisen, daß er zu Zeiten milderen Stimmungen zugänglich war. Ähnlich heißt es Zeph. 2 3: *Suchet Jahve; vielleicht* werdet ihr dann am Tage des Zorns geborgen. Diese Mahnungen sind *Aufforderungen zur Buße,* wie bisweilen schon am ersten Wort erkennbar ist; Jer. 3 11—13: *Bekehre dich, du Abtrünnige, Israel,* denn nicht auf ewig grolle ich; oder Jer. 3 14—15: *Bekehrt euch, ihr widerspenstigen Söhne,* denn ich will euch nach Zion bringen. Von einer Verheißung kann man in diesen Fällen kaum noch reden, obwohl sie deutlich im Hintergrunde steht.

So ist die Form des Orakels bald völlig durchbrochen worden, und das Mahnwort erwächst infolgedessen zu einer selbständigen Gattung. Das ist zum ersten Male bei Jesaja nachweisbar, der einem harten Scheltwort (Jes. 1 10—15) eine kurze Mahnung hinzufügt (1 16—17), während jedes Orakel fehlt:

Wascht, reinigt euch!
Schafft die Bosheit eurer Taten mir aus den Augen!
Laßt das Böse! Lernt das Gute!

---

[1]) Beide Male wird man *Gott Zebaoth* als spätere Auffüllung streichen müssen. Der Ausdruck *Rest Josephs* darf nicht auf das gegenwärtige Israel bezogen werden; denn zur Zeit des Amos stand das Nordreich auf dem Gipfel seiner Macht (gegen Wellhausen).

Sucht das Recht! Straft den Frevler!
Richtet die Waise! Helft der Witwe!

Auch hier ist, gerade wegen der Verbindung der Mahnung mit dem Scheltwort, der Sinn der Bedingungen nicht zweifelhaft. Die zukünftige Gestaltung ist von dem Tun Israels abhängig; Gutes wird belohnt, Böses bestraft. Aber der Prophet verzichtet darauf, die Folgerungen zu ziehen, und überläßt das seinen Hörern. Es ist nun sehr beachtenswert, wie selten uns derartige Mahnungen bei den vorexilischen Propheten begegnen; die wenigen hier aufgezählten Beispiele sind für die ältere Zeit fast vollzählig. Häufiger kommt diese Gattung nur bei Jeremia vor[1]). Ihre Seltenheit erklärt sich aus dem Charakter der Schriftprophetie als Unheilsprophetie. Da die Drohungen überwiegen, sind die zu ihnen passenden Scheltworte wohl begreiflich; die freundlich lockenden Mahnungen dagegen, die mit ihrer milden Stimmung ganz anders geartet sind, können nur eine Ausnahme bilden. Immerhin sind sie gerade deshalb für uns besonders wertvoll, weil sie die Übertreibungen der literarkritischen Schule widerlegen und im Prinzip die Echtheit der Verheißungen bestätigen; denn von der bedingten zur unbedingten Heilsweissagung, von der Mahnung zur Verheißung, ist nur ein Schritt.

8. Der Inhalt.

Der Inhalt der Verheißungen ist nicht so bunt, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Bestimmte Ideen kehren immer wieder und werden nur durch die Zeitverhältnisse anders gefärbt. Ein Überblick über das gesamte Material ist notwendig, um es vorläufig zu überschauen und den Punkt zu erkennen, an dem die historische Untersuchung einsetzen muß.

In erster Linie stehen die politischen Motive. Das Heil, das man von der Zukunft erwartet, ist wesentlich politischer Art; eine solche Sehnsucht ist nur in politisch stark interessierten Kreisen begreiflich. Gewiß haben diese Hoffnungen noch später die Gemüter beherrscht, als der israelitische Staat schon zur jüdischen Kirche geworden war; aber entstanden sind sie ebenso gewiß in einer Zeit, wo Israel noch ein politisches Gemeinwesen war und politische Ansprüche erheben durfte. Kirchliche und staatliche Ideale mögen sich teilweise decken, im großen und ganzen aber unterscheiden sie sich prinzipiell. Es ist auch nicht zu übersehen, daß in der nachexilischen Kirchengemeinde neben den alten Anschauungen, die erhalten bleiben, eine Fülle anderer steht, die wir unter dem Namen Apokalyptik zusammenfassen. Man darf daher sagen: Die messianischen Weissagungen sind die Eschatologie des israelitischen Volkes, die apokalyptischen Weissagungen dagegen die Eschatologie der jüdischen Kirche.

Die „messianischen Weissagungen" im engeren Sinne schildern oder setzen voraus einen Messias, einen kommenden Prunkkönig, dessen Gestalt

---

[1]) Jer. $3_{11-13.\,14-15}$; $4_{1-4.\,14}$; 6_{6-8}; 7_{1-11}; 13_{15-17}; 17_{19-27}; 21_{11-12}; 22_{1-5}.

in der Regel mit David in Zusammenhang gebracht wird. Ihre Zahl ist ganz gering und bildet nur einen verschwindenden Bruchteil innerhalb der allgemeinen Verheißungen[1]). Das glanzvolle Reich der Endzeit vereinigt Nord und Süd zu einem festgefügten Staat[2]) und dehnt die Grenzen, nach Bezwingung der äußeren Feinde, über die Nachbarvölker oder gar über alle Welt aus[3]). Als Nordisrael ins Exil geführt war, mußte die Hoffnung auf Rückkehr der Verbannten an die erste Stelle treten[4]); das galt noch mehr, als Juda dasselbe Schicksal erlitt[5]). Fortan wünschte man nichts sehnlicher, als das Land Palästina wieder in Besitz zu nehmen und die verwüsteten Städte wieder aufzubauen[6]). Die große Volkszahl war ebenso wichtig[7]) wie das sichere Wohnen im Lande, ein jeder unter seinem Feigenbaum und seinem Weinstock[8]).

Zu den politischen gesellen sich die *naturhaften Motive*, auch sie den volkstümlichen Erwartungen entsprechend und, wenigstens zum größten Teil, aus dem Vorstellungskreis der israelitischen Bauern stammend, deren höchstes Ziel die Fruchtbarkeit des Landes, Regen und Wasserbäche, reiche Ernte an Korn, Most und Öl bildet und die, wenn es möglich ist, noch ein paar Schafe und Kühe begehren[9]). Bisweilen aber wird der Boden der Wirklichkeit ganz verlassen, und die Phantasie versteigt sich zu einer Wunderstraße durch den vorderen Orient, die teilweise durch das trockengelegte Meer hindurchführt[10]), oder gar zu Umwälzungen in der Topographie Palästinas wie die Aufhöhung Zions zum höchsten Berg der Welt[11]). Ja, der ganze Mikrokosmos wird verwandelt; die Tiere verlieren ihre Wildheit und die Menschen ihre sündige Natur[12]).

An dritter Stelle sind die *sittlich-religiösen Motive* zu nennen, die im Gegensatz zu den politischen und naturhaften als spezifisch prophetische gelten müssen. In der kommenden Heilszeit denken die Propheten das verwirklicht, was sie als Ideal erstreben. Da ist vor allem der Götzendienst beseitigt: Die Baale und Bilder[13]), Anath und Aschera, Altäre und Masseben[14])

---

[1]) Am. 9_{11-12}; Hos. 2_{1-3}; 3_{5}; Jes. 7_{1-17}; 8_{5-10}; 9_{1-6}; $11_{1-9.\ 10}$; 32_{1-5}; 33_{17}; II Reg. 19_{32-34}; Mich. 5_{1-5}; Jer. $30_{8-9.\ 18-21}$; 33_{14-15} (= 23_{5-6})$_{.\ 17-18.\ 19-22.\ 23-26}$; Hes. 17_{22-24}; 34_{23-24}; 37_{24-25}; Sach. 9_{9-10}.

[2]) Am. 9_{11}; Hos. 2_{2}; Jes. 11_{13}; Mich. 4_{8}; Jer. 3_{18}; Hes. 37_{15}ff.

[3]) Am. 9_{12}; Jes. $7_{2-9.\ 10-16}$; $8_{1-4.\ 9-10}$; 9_{3}; 11_{14}; Mich. 4_{13}; $5_{4-5.\ 6-8}$; Zeph. 3_{13}ff.; Jer. $30_{8.\ 16}$.

[4]) Mich. 5_{2}; Jer. $31_{2-6.\ 7-9.\ 15-20.\ 21-22}$; Hos. 11_{10-11}; 14_{8}.

[5]) Jes. 11_{11-12}; 35_{10}; Jer. 3_{18}; 16_{4}f. = 23_{7}f.

[6]) Am. 9_{14}f.; Jer. $30_{3.\ 10\ \ 18}$.

[7]) Hos. 2_{1-2}; Jer. 3_{16}; 23_{3}f.; Jes. 49_{19}; 54_{1}; 60_{22}; Sach. 2_{8}.

[8]) Hos. 2_{20}; Jes. 32_{18}; 33_{20}ff.; Jer. 23_{4}; 30_{10}; Mich. 4_{4}.

[9]) Am. 9_{13}; Hos. $2_{16.\ 23-24}$; 3_{5}; Jes. 4_{2}; $7_{15.\ 21-22}$; 29_{17}; 30_{23}ff.; Jer. 31_{5-6}; 33_{12-13}. [10]) Jes. 11_{15}; 19_{23}; 35_{8}ff. [11]) Jes. 2_{2} = Mich. 4_{1}.

[12]) Hos. 2_{20}; Jes. 2_{4} = Mich. 4_{3}; Jes. 9_{4}; 11_{6-8}.

[13]) Hos. 2_{19}; 14_{4}; Jes. 30_{22}; Jer. 4_{1}.

[14]) Hos. 3_{4}; 14_{9}; Mich. 5_{12}f.; Jes. 17_{7-8}.

sind dann verschwunden. Jahve ist der König Israels[1]): Ihn suchen die Israeliten in Liebe und Treue[2]), seiner freuen sich die Armen[3]), ihm vertrauen sie in Glauben, Stillesein und Ruhe[4]), und sein Bund erfüllt ihre Herzen[5]). Alle Werke der hochmütigen Menschen gehen zugrunde[6]): Man verzichtet auf Bündnisse, Rosse, Wagen und Festungen[7]), auf alle Beschwörungen und Zaubereien[8]). Israel ist geläutert: Die Sünder sind vernichtet, Schmutz und Blut hinweggespült[9]); der Rest hat sich bekehrt und ist heilig[10]), Recht und Gerechtigkeit herrschen[11]). So ist Zion der Mittelpunkt der Welt geworden; alle Völker verehren Jahve, wallfahrten zu ihm und bringen ihm Geschenke dar[12]).

Aus diesem flüchtigen Überblick erkennt man deutlich, wie die Verheißungen durch den Geist der Prophetie hindurchgegangen sind und von ihm das Gepräge der „Echtheit" empfangen haben. Will man eine Geschichte des Inhalts schreiben, so muß man zunächst feststellen, was die großen Schriftpropheten aus der volkstümlichen Tradition ihrer Zeit übernommen haben. Um das zu können, muß man das Hauptaugenmerk auf die naturhaften Züge richten, die mit der prophetischen Verkündigung nur in einem ganz losen Zusammenhang stehen und uns wie ein Fremdkörper anmuten. Es leuchtet ohne weiteres ein, daß die peripherischen Anschauungen von der umgestaltenden Kraft der prophetischen Religion am wenigsten betroffen worden sind. Ist der Blick erst geschärft, so wird es vielleicht auch anderswo möglich sein, unter der prophetischen Übermalung den älteren, volkstümlichen Untergrund wieder herzustellen.

9. Die Geschichte der Form.

Die Geschichte der Form ist in den Hauptzügen[13]) erkennbar. Die prophetische Gattung der Verheißungen existierte schon in der Zeit Sauls und Davids, wie die literarischen Nachahmungen im Segen Jakobs und in den Bileamliedern beweisen. Diesen Zeugnissen entsprechend und dem Charakter der ältesten Prophetie als Heilsprophetie gemäß (vgl. oben S. 72) werden die Verheißungen in der Zeit vor Amos überwogen oder vielmehr

[1]) Jes. 33 22; Mich. 4 7; Zeph. 3 15. [2]) Hos. 2 21 f. 25; 3 5.
[3]) Jes. 29 19. 21; vgl. 28 5-6. [4]) Jes. 7 2-9; 28 16. [5]) Jer. 31 31 ff.
[6]) Zeph. 3 11. [7]) Hos. 14 4; Mich. 5 9 f. [8]) Mich. 5 11.
[9]) Am. 9 8. 9-10; Hos. 11 8-9; Jes. 1 25. 27-28; 4 2-6; 11 9; Zeph. 3 13.
[10]) Jes. 10 20-23; 32 5; Jer. 31 40.
[11]) Jes. 1 26; 9 6; 11 1-5; 29 21; 30 18; 32 1. 16 f.
[12]) Jes. 2 2 ff. (= Mich. 4 1 ff.); Jes. 4 2-6; 18 7; 19 18 ff. 24; Mich. 4 8; Zeph. 3 9; Jer. 3 16 f.
[13]) Vollständigkeit ist hier nirgends erstrebt worden; die charakteristischen Züge sind aber hoffentlich klar hervorgetreten. Eine sorgfältige literargeschichtliche Untersuchung ist ein dringendes Bedürfnis; dazu würden auch die Fragen nach der Verbindung mit anderen Gattungen und nach dem Stil gehören, die im folgenden vielfach bei Gelegenheit gestreift werden.

fast ausschließlich geherrscht haben. Wo es sich um eschatologische Orakel handelte, waren wahrscheinlich Verheißungen und Drohungen aufs engste miteinander verbunden und wurden einander gern gegensätzlich gegenübergestellt; doch waren die Drohungen nur gegen die Völker gerichtet. In den uns vorliegenden Prophetenschriften dagegen sind Drohungen und Verheißungen fast regelmäßig als zwei verschiedene Gattungen von einander getrennt und als selbständige Dichtungen aufzufassen. Bei den großen Propheten vor dem Exil treten nun die Verheißungen sehr stark zurück; sie gelten als Nebensache und sind darum inhaltlich und formal typischer und weniger originell als die Drohungen, die nunmehr gegen Israel gerichtet sind. Charakteristisch sind nur die bedingten Verheißungen, deren Entstehung und Entwicklung sich deutlich verfolgen läßt.

Ursprünglich wurden die Verheißungen wie alle Orakel als Gotteswort ohne jeden Zusatz verkündet; die Pflicht der Propheten vor Amos war, die zukünftigen Ereignisse vorauszusagen auf Grund dessen, was sie von der Gottheit wirklich oder angeblich gehört hatten; nur dazu waren sie da, und dafür wurden sie bezahlt. Seit Amos aber sind die Schriftpropheten, die nicht von den Brosamen des Königs lebten, in der Autorität ihres Geistes und in der Freiheit ihres Gewissens weit darüber hinausgegangen; sie begnügten sich nicht damit, ihre von Gott gewirkten Auditionen in Worte zu kleiden und Zukünftiges zu wahrsagen, sondern sie wollten zugleich das Handeln ihres Gottes verstehen und die Zukunft als innere Notwendigkeit begreifen. Die sittlichen Maßstäbe, nach denen sie selbst urteilten, setzten sie auch bei der Gottheit voraus und darum glaubten sie, das kommende Heil oder Unheil müsse sich nach dem Tun der Menschen richten. So verknüpften sie ihre Verheißungen mit Mahnworten; wollte Israel des Heiles teilhaftig werden, so war die Erfüllung der sittlich-religiösen Forderungen unerläßliche Bedingung. Dazu kommt, daß die Prophetie allmählich immer positiver wurde und bestimmte Ideale aufstellte in der Hoffnung, das Volk noch in letzter Stunde bessern und bekehren zu können. Die Mahnung spaltete sich daher von der Verheißung als besondere Gattung ab und wurde Selbstzweck, ein Beweis dafür, daß den Schriftpropheten die Ethik wichtiger war als das Orakel. Als chronologische Stufenfolge lassen sich demnach erkennen: 1. die absolute Verheißung; 2. die Verknüpfung der Verheißung mit einer Mahnung; 3. die absolute Mahnung. Nach dem Gesetz der Trägheit aber blieben auch in der jüngeren Zeit die älteren Formen bestehen. Als der israelitische Staat durch das Exil zertrümmert war, wurden die Drohungen auch in der kanonischen Prophetie durch die Verheißungen verdrängt; diese Wendung beginnt mit Deuterojesaja, dessen Buch überhaupt keine Drohung gegen Israel mehr enthält.

III. Die Heidenorakel.

10. Der Begriff.

Der **Begriff** der „Heidenorakel" ist von dem der „Völkerorakel" nur wenig verschieden; eben weil beide Stilgruppen sachlich aufs engste zusammengehören, sind diese beiden leicht zu verwechselnden Ausdrücke als *termini technici* gewählt worden. Das Wort „Heiden" ist nur eine andere Bezeichnung für die „Völker" mit Ausnahme Israels, ist also vom Standpunkt der Israeliten aus zu verstehen und hat keinen sittlich-religiösen Inhalt. Ein gewisses patriotisches Werturteil wohnt ihm freilich von Anfang an inne, sofern sich Israel als **das** Volk einzigartig von den übrigen Völkern abhebt; der Gründe dafür bedarf es nicht. Während nun die Heidenorakel stets gegen ein einzelnes, mit Namen genanntes Volk gerichtet sind, reden die Völkerorakel ganz allgemein von „den Völkern", die meist nicht benannt werden; wo uns dennoch Namen begegnen, handelt es sich um eine Gruppe miteinander verbündeter Völker oder einen großen Völkerkomplex. Wichtiger noch ist ein zweites Merkmal: Die Völkerorakel setzen stets einen Angriff gegen Israel oder Jerusalem voraus, bei dem die Nationen zugrunde gehen; bei den Heidenorakeln dagegen ist dies nicht der Fall. Infolgedessen fehlt diesen auch die dort vorhandene Zweiteilung in Heil und Unheil für Israel; die Heidenorakel sind ungeteilte, einheitliche Orakel, die den Heiden ausschließlich Unheil verkünden, und daher für Israel indirekt ausschließlich Heil bedeuten. Vom Standpunkt der Israeliten muß man also die Heidenorakel, trotzdem sie Drohungen enthalten, stets zu den Verheißungen rechnen, was ja meist auch, obwohl nicht so durchgängig, für die Völkerorakel gilt.

Infolgedessen ist der **Umfang** der Heidenorakel bei den verschiedenen Propheten verschieden, der Art ihrer Prophetie genau entsprechend. Heilspropheten wie Obadja, Nahum, Habakuk verkünden nur oder fast nur Heidenorakel. Bei den Unheilspropheten dagegen ist die Zahl der Heidenorakel verhältnismäßig gering; sie schmilzt noch mehr zusammen, wenn man die Frage der Echtheit aufwirft, was hier nicht geschehen soll. Uns mag genügen, daß einzelne Heidenorakel bei Amos und Jesaja[1]) auch den radikalsten Kritikern keinen Anlaß zur Verdächtigung geboten haben; wenn man bei anderen Heidenorakeln die Überlieferung verwirft, so handelt es sich nicht um prinzipielle Gründe. Aber die literarkritische Schule denkt hier nicht folgerichtig. Nach ihr sollen die großen Propheten starre Unheilsverkünder gewesen sein; dann müßten sie das Heil **ausschließlich** für die Heiden aufgespart haben. Mit dieser Theorie steht aber das Orakel Jesajas (18_{1-6}) gegen die Assyrer im Widerspruch, das diesem Volk die Vernichtung, der Stadt Jerusalem dagegen die Rettung voraussagt; dennoch soll es echt sein, oder ist dies Wort nur aus Versehen dem Bannspruch der Kritiker ent-

[1]) Die Echtheit von Am. 1_3ff. und Jes. 18_1ff. wird auch von **Hölscher**: Die Profeten S. 435. 366 anerkannt.

gangen? Ist auch nur ein einziges Völker- oder Heidenorakel echt, so ist damit bewiesen, daß die Unheilspropheten auch die Hoffnung auf Heil für Israel hegten; das Dogma von der Unechtheit der vorexilischen Verheißungen geht dadurch als eine falsche apriorische Konstruktion in die Brüche. Richtig muß es vielmehr so heißen: Die Unheilspropheten haben durch ihre beständigen Drohungen gegen Israel in der Regel das Heil auf die Heiden beschränkt; aber, von den Völkerorakeln ganz abgesehen, haben sie auch sonst bisweilen den Heiden Unheil verkündet. Gerade umgekehrt ist es bei den Heilspropheten, deren Drohungen sich in der Regel gegen die Heiden richten, deren Verheißungen aber Israel gelten; doch fehlt es auch hier bisweilen nicht an Verheißungen für die Heiden, sogar an ganz direkten (Jes. 45_{1-7} Cyrus).

Es ist sehr beachtenswert, daß alle Prophetenbücher mit Ausnahme Hoseas Heidenorakel enthalten. Selbst wenn alle derartigen Weissagungen, die uns im Buche Jeremias überliefert sind, ihm mit Recht abgesprochen werden sollten, bleibt doch die Tatsache bestehen, daß man sich einen Propheten, selbst einen Unheilspropheten, gar nicht anders vorstellen konnte als den Verkünder auch von Heidenorakeln; ohne sie schien sein Buch unvollständig zu sein. Überdies hat Jeremia selbst . . .[1])

11. Die einzelnen Heidenorakel.

Joel 4_{19-20}: Ägypten und Edom.

Amos $1_3 - 2_8$: Damaskus Philistäa, Tyrus, Edom, Ammon, Moab [Juda] Israel.

[Hosea: vacat].

Obadja: Edom.

Jona: Ninive.

[Micha: Völkerorakel][2]).

Nahum: Ninive.

Habakuk: Chaldäer.

Zeph. 2: Philistäa, Moab, Ammon, Kusch, Assur (4).

Jes. 13: משא בבל.

---

[1]) [Hier bricht die Handschrift dieses Aufsatzes unvollendet ab. Im folgenden Paragraphen sollten die einzelnen Heidenorakel behandelt werden. Das kann man daraus ersehen, daß hier zwei Blätter eingelegt waren, auf denen die Stellen des AT., an denen Heidenorakel stehen, durch Bleistiftstriche gruppiert und zum Teil mit stenographischen Notizen versehen, aufgeschrieben sind. Ich gebe diese Zusammenstellung, so wie sie vorliegt, (die stenographierten Wörter, soweit ich sie lesen kann); um wenigstens anzudeuten, was dieser Paragraph (vermutlich in gleicher Ausführlichkeit wie der über die einzelnen Völkerorakel) geboten haben würde, wenn der Tod dem Verfasser die Feder nicht aus der Hand genommen hätte.]

[2]) [Die Notiz bei Micha kommt dem Sinne nach dem „Vacat" bei Hosea gleich; denn sie besagt, daß das Buch dieses Propheten zwar für die beiden folgenden Kapitel, nicht aber für das vorliegende ausgebeutet werden kann.]

Jes. 14_{4-21}: משל über den König von Babel.
Jes. 14_{22-23}: Nachtrag.

[Jes. 14_{24-27}: Orakel gegen Assur (echt)][1]).

Jes. 14_{28-32}: Orakel über Philistäa משא.

Jes. $15_{1}-16_{12}$: Moab (... als Jesaja) משא.
Jes. 16_{13-14}: Nachtrag.

[Jes. 17_{1-11}: über Damaskus und Israel. Verheißung משא][2]).
[Jes. 17_{12-14}: (Völkerorakel echt) Wehe][3]).

Jes. 18_{1-6}: Äthiopien (...) Wehe.
Jes. 18_{7}: Zusatz.

Jes. 19: über Ägypten (von einem ägyptischen Propheten) משא.
Jes. 20: gegen Ägypten und Äthiopien (echt).

Jes. 21_{1-10}: über Babel משא.
Jes. 21_{11-12}: über Edom משא.
Jes. 21_{13-16}: über Araber משא.
Jes. 23_{1-18}: über Tyrus משא.
Jes. 30_{6-7}: über Ägypten משא[4]).
Jes. 34: über Edom.

Jer. 46_{1-12}: Ägypten (echt?).
Jer. 46_{13-28}: Ägypten.
Jer. 47: Philistäa (echt?).
Jer. 48: Moab.
Jer. 49_{1-6}: Ammon.
Jer. 49_{7-22}: Edom.
Jer. 49_{23-27}: Damaskus.
Jer. 49_{28-33}: Kedar-Chazor.
Jer. 49_{34-39}: Elam.
Jer. 50 – 51: Babel.

[1]) Die hinzugefügte nicht ganz lesbare stenographierte Bemerkung scheint zu sagen, daß der Verfasser geschwankt hat, ob er diesen Abschnitt unter „Heidenorakel" oder unter „Völkerorakel" stellen solle. Seine schließliche Meinung ist wohl, daß es unter „Völkerorakel" gehört, daher habe ich diese Stelle eingeklammert.]

[2]) [Auch hier ist wohl die letzte Meinung des Verfassers, daß dieser Abschnitt kein Heidenorakel, sondern eine „Verheißung" ist.]

[3]) [Das in runden Klammern Stehende ist wohl als Ausdruck eines Schwankens anzusehen, ob der Abschnitt hier mit aufgeführt werden darf. In der Tat ist er im folgenden Kapitel als „Völkerorakel" behandelt].

[4]) [Daneben steht die Notiz „10mal". Das heißt offenbar 10 Orakel des Buches Jesaja – außer dem hier aufgeführten Jes. 22_{1-14} – tragen die Überschrift משא.]

Hes. 25_{1-7}: Ammon.
Hes. 25_{8-11}: Moab.
Hes. 25_{12-14}: Edom.
Hes. 25_{15-17}: Philistäa.
Hes. $26_{1}-28_{19}$: Tyrus (vier Orakel).
Hes. 28_{20-25}: Sidon.
Hes. 29–32: Ägypten (sieben Orakel).

IV. Die Völkerorakel (erster Teil).

12. Die Völkerorakel bei Jesaja.

Im Unterschied von den Orakeln gegen bestimmte Völker, die man Heidenorakel zu nennen pflegt, läßt sich in den Büchern der Propheten eine Gruppe von Sprüchen aussondern, die meist ganz allgemein von vielen Völkern reden und nur selten einen Namen hinzufügen. Da sie auch sonst gemeinsame Merkmale aufweisen, müssen sie im Zusammenhang betrachtet werden, unter Einschluß der eschatologischen Psalmen, die sich mit ihnen berühren. Diese Völkerweissagungen erklären die meisten Exegeten[1]) für nachexilisch nach dem Vorgange Wellhausens, der zu Mich. 4_{11}ff. bemerkt: „Daß sich die Völker vor Jerusalem versammeln und dort vernichtet werden, ist ein stehender Zug der eschatologischen Weissagung seit Hesekiel." Als der eigentliche Wendepunkt von der Prophetie zur Eschatologie gilt ihm und seinen Anhängern die Gog-Dichtung (Hes. 38f.). In den Prolegomena[4] S. 425 sagt er: „Früher war es stets ein bereits im Hintergrunde drohender Feind, eine wirklich heranrückende Gefahr gewesen, wodurch die Erwartung eines großen, durch reichliche Ansammlung von Zündstoff im Innern längst vorbereiteten Brandes erregt wurde — seit dem Exil wurde von einer allgemeinen Vereinigung Gott weiß welcher Völker gegen das neue Jerusalem phantasiert, zu der in Wirklichkeit durchaus kein Anlaß vorhanden war." Andere allgemeine Gründe hat man seitdem nicht vorzubringen gewußt. In der Hervorhebung des Unterschiedes zwischen vorexilischer und nachexilischer Prophetie hat Wellhausen im allgemeinen völlig recht, aber er übertreibt dies an sich richtige Prinzip und gelangt daher zu falschen Konsequenzen.

Die Völkerorakel, die im Buche Jesajas verstreut sind[2]), handeln nur scheinbar von unbestimmten Völkern, in Wirklichkeit zielen sie ausschließlich auf Assur. Abgesehen von zwei Sprüchen, in denen der Feind namenlos bleibt[3]), begegnen uns zunächst drei wesentlich gleichartige,

[1]) So zuletzt Hölscher; anders urteilen Staerk und Hans Schmidt.

[2]) Dazu gehören Jes. 8_{5-10}; $10_{5-19.\ 20-26.\ 28-34}$; 14_{24-27}; 17_{12-14}; 28_{14-22}; 29_{1-8}; 30_{27-33}; 31_{4-9}.

[3]) Jes. 10_{28}ff.; 28_{14}ff.

in denen nur von *Assur* die Rede ist[1]). Wenn dann in drei anderen neben *Assur* noch *die Völker* genannt werden[2]), so ist klar, daß auch die beiden letzten, die nur von *Völkern* sprechen[3]), Assur meinen. Es ist gewiß ohne weiteres begreiflich, warum ein Weltreich wie Assur mit *vielen* oder gar *allen* Völkern der Erde identifiziert werden kann; dennoch hat man hierin mit Recht etwas Auffälliges gesehen. Denn nirgends sonst weissagt Jesaja so unbestimmt von den Nationen als den Feinden Israels[4]). Versetzt man diese Orakel in die nachexilische Zeit, so wird das Problem nicht gelöst, sondern der Knoten einfach durchhauen, weil dann erklärt werden muß, wie die nachexilische Prophetie zu solchen Völkerweissagungen kommt. Überdies schafft man sich ein neues Rätsel durch den Namen Assurs, der in nachexilischen Sprüchen völlig unverständlich wäre. Die Exegeten sind freilich um eine Auskunft nicht verlegen; für sie ist *Assur* Syrien, wie ja auch *Babel* zweifellos in erster Linie — Rom bedeute! Die hier vorliegenden Orakel müssen vielmehr aus der assyrischen Zeit stammen. Die Frage, ob sie von Jesaja herrühren, ist damit noch nicht entschieden. Aber ehe man sie beantwortet, ist es notwendig, die reiche Stoffülle zu überschauen; hier wie überall sind viele Einzelheiten nur aus dem Ganzen zu erklären, was die Exegeten in der Regel nicht bedenken.

Eine besondere Stellung nimmt zunächst Jes. 10$_{5-19}$ ein, die einzige Weissagung, die den Untergang Assurs mit seiner eigenen Sünde ethisch motiviert; die Brutalität des Welteroberers und sein unfrommer, widergöttlicher Sinn werden hier in scharfen Worten gegeißelt. Darum will Jahve in seinen Riesenwanst *Schwindsucht* und *Fieber* senden, will sein *Gestrüpp* und seinen *Hochwald* im Feuer verzehren[5]). Diese Bilder malen den Untergang Assurs, der nicht weiter lokalisiert wird.

Eigenartig ist ferner Jes. 8$_{5-10}$, das einzige Völkerorakel Jesajas, das man genauer datieren kann; durch die Anspielung auf den Bau des Siloahkanals und durch den Messiasnamen *Immanuel* ist es in der Zeit des Ahas, also in der ersten Periode Jesajas, fest verankert (vgl. unten Buch IV). Der erste Teil (v. 5—8) enthält eine Drohung: Die Wasser des Euphrath sollen Juda zur Strafe für seinen Unglauben überfluten. Juda heißt hier das *Land Immanuels*, ein Beweis dafür, daß der Messias schon lebt, wenn diese Katastrophe eintritt[6]); welche Rolle ihm zufällt, wird nicht gesagt.

---

1) Jes. 10$_{5}$ff.; 10$_{20}$ff.; 31$_{4}$ff. 2) Jes. 8$_{5}$ff.; 14$_{24}$ff.; 30$_{27}$ff.

3) Jes. 17$_{12}$ff.; 29$_{1}$ff.

4) Jes. 5$_{26}$ ist, wie allgemein und mit Recht angenommen wird, גוי statt גוים zu lesen.

5) In v. 16 lies כְּבֵדו Hans Schmidt; streiche v. 18b als metrisch überschüssig und unverständlich (die übliche Übersetzung ist ganz unwahrscheinlich). Gegen die Echtheit der Verse 16-19 läßt sich nichts Stichhaltiges einwenden. Die Verbindung zweier Bilder findet sich genau so, ja (nach unserem Geschmack) noch unvermittelter und unschöner in dem sicher echten Orakel 8$_{5-10}$ (Flut und Raubvogel). Zur Krankheit vgl. Sach. 14$_{12}$. 6) Genau so Mich. 5$_{1}$ff.

Daran schließt sich unvermittelt eine Verheißung (v. 9—10): Die Völker mögen noch so sehr toben, ihr Plan soll nicht geschehen; denn *Immanuel* (mit uns ist Gott) ist das Zeichen der Errettung. Alles, was man sonst noch wissen möchte, bleibt im Dunkeln.

Auch Jes. 10_{20-26} zerlegt sich in eine Drohung (v. 20—23) und in eine Verheißung (v. 24—26)[1]). Dort verkündet der Prophet, daß Jahve die Vernichtung der ganzen Welt beschlossen hat und daß sich nur ein Rest zu dem *mächtigen Gott* bekehren wird. Da die Katastrophe in Gerechtigkeit *einherfluten* soll, so ist sie als Sintflut gedacht. Das geht noch deutlicher aus der Verheißung hervor: Fürchte dich nicht vor Assur! Denn über ein kleines wird Jahve den Stab wider das Meer erheben, wie er ihn einst am Schilfmeer gegen die Ägypter und am Rabenfelsen gegen die Midianiter erhob. Da das Volk angeredet wird (v. 24), könnte es scheinen, als sollte es ganz und gar gerettet werden; aber der erste Teil lehrt, daß dieser Trost nur einem kleinen Teile Israels gilt.

Jes. 10_{28-34} schildert den Siegeszug des ungenannten Feindes, der unmittelbar vor den Toren Jerusalems zum Halt kommt: schon schwingt er die Faust wider die Stadt, da haut Jahve die Baumkrone mit der Axt herunter und fällt den Libanon[2]). Nach Jes. 14_{24-27} ist der Plan, den Jahve über die ganze Welt ersonnen hat: Assur zu zertreten auf den Bergen Judas. Auch Jes. 31_{4-9} wird die Bewahrung Zions vor dem Unheil deutlich vorausgesetzt:

5a *Wie ein kreisender Vogel* 4b *so schießt Jahve Zebaoth herab,*
zu kämpfen auf dem Berg Zion und seiner Höhe.
4a *Wie der Löwe brüllt, der Jungleu über seiner Beute,*
wider den man zusammengerufen die Schar der Hirten,
vor ihrem Geschrei nicht erschrickt, vor ihrem Lärm sich nicht duckt,
5b *so schirmt Jahve Zebaoth über Jerusalem,*
schirmt ‘und errettet’, schont ‘und befreit’[3]).

---

[1]) Es ist nicht zu verkennen, daß dieser Spruch von der sonstigen redegewaltigen Schönheit jesajanischer Orakel absticht; hier gesellt sich auch Staerk zu den Bestreitern der Echtheit. Aber die Redewendungen, die man mit Unrecht für Entlehnung hält, sind gut jesajanisch; die formellen Bedenken lassen sich überwinden, da sachlich nichts gegen Jesaja spricht. Es ist auch nicht einzusehen, warum ein Späterer ein so stark drohendes Orakel, wie es im ersten Teil vorliegt, hätte erfinden sollen. Für das hier zu behandelnde Problem ist übrigens diese Frage von keiner ausschlaggebenden Bedeutung.

[2]) Das Orakel, das ganz abrupt einsetzt (v. 27 gehört nicht dazu und ist ein versprengtes Wort) und am Anfang wahrscheinlich verstümmelt ist, kann mit v. 32 nicht schließen. Da v. 33 f. der Analogie der übrigen Völkerorakel Jesajas durchaus entsprechen (vgl. besonders den Schluß von 10_{5-19}), so ist kein Grund vorhanden, diese Verse als selbständigen Spruch aufzufassen (Staerk) oder sie gar für das Werk eines Redaktors zu halten (so die meisten Exegeten).

[3]) Der heillos verderbte Text ist wenigstens im Anfang jetzt lesbar gemacht worden durch die beiden Umstellungen, von denen die eine durch Staerk, die

Ganz allgemein gehalten ist die Schilderung vom Untergang der Völker Jes. 17_{12-14}:

12 *Ha! Ein Brausen vieler Völker;*
wie das Brausen des Meeres brausen sie.
Ein Tosen ˋmächtigerˊ Nationen;
wie das Tosen der Wasser tosen sie. ˋ ˊ
13 *Er schilt darein, da flieht es in die Weite.*
wird gejagt wie Spreu der Berge vor dem Winde,
wie Radkraut vor dem Sturme.
14 *Zur Zeit des Abends, siehe da — Schrecken,*
ehe es Morgen wird, ist es dahin.
Das ist das Teil unserer Plünderer
und das Los unserer Räuber[1]).

Aufs engste verwandt ist Ps. 46, wo ebenso wie hier die Rettung Jerusalems in dem brausenden Völkermeer der Endzeit beschrieben wird. Daß in diesen Bildern von der aufrührerischen Thehom der Schöpfungsmythus nachklingt, der in die eschatologische Zeit übertragen ist, hat Gunkel überzeugend nachgewiesen[2]).

13. Jes. 29_{1-8}.

Eine eingehende Interpretation erfordert Jes. 29_{1-8}:

1 *Weh, ˋAralˊ, ˋAralˊ,*
Stadt, wo ˋDodˊ Lager schlug!
Fügt Jahr zu Jahr,
laßt die Feste kreisen!
2 *Dann will ich ˋAralˊ bedrängen,*
daß Stöhnen über Stöhnen entsteht.
[Da ˋsollst duˊ mir werden wie ˋAralˊ
3 *wie ˋDodˊ will ich bei dir mein Lager schlagen.]*
Ich greife dich an mit ˋWiddernˊ
und werfe ˋDämmeˊ wider dich auf.

---

andere durch Hans Schmidt vorgeschlagen worden ist. Das Verständnis läßt sich aber noch weiter fördern, wenn man צפרים עפות nach Kautzsch § 145 *k* als kollektivischen Singular faßt und על nicht in feindlichem Sinne versteht. Schmidt übersetzt *wider den Berg Zion* und denkt an einen plötzlichen Wechsel vom Angriff zur Verteidigung; dafür könnte man allerdings die Analogie der andern Völkerorakel anführen, aber der Wechsel wird sonst stets angedeutet (auch 10_{33} durch הנה mit Partizipium). Das Bild des herabschießenden Vogels bezieht sich vielmehr einfach auf das Herabfahren vom Himmel. In v. 5 lies Inf. abs. mit Stade. v. 6 f. gehören nicht hierher. v. 8 b, wo ונפלו statt ונסלו zu lesen ist, scheint Glosse zu v. 8 *a* zu sein. An v. 9 werden alle Künste zu schanden.

[1]) In v. 12 ist כבירים mit LXX umzustellen, in v. 13 der Anfang als falsche Wiederholung zu streichen.

[2]) Schöpfung und Chaos S. 100 f.

4 *Tief aus der Unterwelt sollst du reden,*
im Staube soll dein Ton vergehen.
Gleich einem Geist der Unterwelt   soll deine Rede klingen,
und aus der Asche deine Stimme zirpen. ‘ ’

5b *Dann aber plötzlich, urplötzlich*
6 *wirst du von Jahve der Heere heimgesucht*
mit Donner und Dröhnen   und lautem Schall,
mit Brausen und Windsbraut   und der Lohe fressenden Feuers.
5a *Dann ist wie feiner Staub   die Schar deiner Feinde,*
wie jagende Spreu   die Schar der Dränger.
7 *Dann ist wie ein Traum,   ein Gesicht der Nacht,*
die Schar der Völker,
die wider ‘Aral’ schreiten,
und alle ‘Widder’ und ‘Dämme’ um ihn her. ‘ ’

---

8 ‘ ’ *Wie ein Hungriger träumt, er esse,*
dann aber aufwacht mit ungestillter Gier,
und wie ein Durstiger träumt, er trinke,
dann aber aufwacht matt   und mit lechzender Gier,
so ist der Schwarm aller Völker,
die wider den Berg Zion streiten[1]).

Jesaja beschreibt hier den Ansturm vieler Völker gegen Zion (v. 8). Die Stadt wird aufs äußerste bedrängt, Belagerungsmaschinen werden herangebracht und Dämme aufgeworfen. Ja, es scheint, als sei die Stadt schon eingenommen; die Einwohner sind hinabgefahren in die Unterwelt und *zirpen* wie Totenvögel aus dem Grabe. Da plötzlich ist der Schwarm der

---

[1]) V. 1*b* und 3*a* müssen sich entsprechen, also ist beide Male כדוד zu lesen das die Massora ebenso wie אריאל (= אראל, so Hesekiel) falsch punktiert hat; vgl. zur Begründung die Interpretation. In v. 2 lies וְהָיִת Duhm, in v. 3 בַּצָּב (entsprechend in v. 7 צָבֶיהָ). Daß צָב *die Eidechse* zugleich *die Belagerungsmaschine* sei, habe ich bei meinem Lehrer Georg Hoffmann gelernt. Ferner lies in v. 3 מצדות und dann entsprechend v. 7 וּמְצֻדֹתֶיהָ. Vielleicht ist v. 2*c* und 3*a* Glosse zu v. 1, die aber den Sinn richtig wiedergibt; auffällig ist nur, daß ‘Aral’ hier mit Jerusalem und Jahve mit Dod verglichen werden, während sie nach v. 1 identisch sind. In v. 4 ist ארץ (parallel עפר), wie oft = *Unterwelt*. Da v. 5*a* zu früh kommt, stellt man ihn am besten hinter v. 6, wo תפקדי zu lesen ist. In v. 7 sind die beiden letzten Worte Variante zu הצבאים על אריאל. In v. 8 streiche והיה *metri causa*. Die übliche Streichung der ganzen Verheißung ist exegetische Willkür; ganz abgesehen von den zahlreichen Parallelen der anderen Völkerweissagungen, müßte man erklären, wie der Zusatz entstanden ist. Auch die Ausscheidung größerer Varianten, die Hans Schmidt versucht hat, läßt sich nicht rechtfertigen; er versteht v. 8 fälschlich von der Ausmalung der Vernichtung des Feindes. In Wirklichkeit liegt hier ein neuer Gedanke vor.

Feinde zerstoben wie ein Spuk der Nacht; die eben noch glaubten, die Stadt schon in der Hand zu haben und sie wie einen Leckerbissen verschlingen zu können, müssen zu ihrem Schmerz erkennen, daß es ein schöner Traum war. So weit ist alles verständlich.

Ohne Zweifel muß nun der Name Ariel, der hier auf Zion übertragen wird, irgendwie mit Jerusalem zusammenhängen. Alle Versuche, diese rätselhafte Bezeichnung mit Hülfe der Etymologie zu erklären, sind gescheitert; mit einem *Gotteslöwen* ist in der Tat nichts Rechtes anzufangen. Da Zion sonst niemals Ariel heißt, so muß hier ein ganz ungewöhnliches Prädikat vorliegen, von dem man erwartet, daß es im folgenden näher erläutert oder daß wenigstens darauf angespielt wird. Mustert man den Zusammenhang daraufhin, so sind überhaupt nur zwei Möglichkeiten gegeben. An die Worte *du sollst mir wie Ariel werden* schließt sich zunächst die Schilderung der belagerten Stadt und dann die Verwandlung der Lebenden in Totengeister; also muß Ariel entweder mit der Belagerung oder mit der Totenwelt zusammengebracht werden. Die erste Möglichkeit kommt überhaupt nicht ernsthaft in Frage, wohl aber die zweite, da die Erwähnung der Totengeister in diesem von einer Eroberung handelnden Spruche sehr auffällig ist und gewiß nicht nahe liegt. So würde man aus inneren Gründen der Interpretation mit großer Wahrscheinlichkeit behaupten dürfen, daß Ariel eine Bezeichnung der Totenstadt ist. Diese Wahrscheinlichkeit aber wird zur Gewißheit durch den Nachweis, daß im Babylonischen *aralu* ein geläufiger Name für die *Unterwelt* ist[1]. Da dasselbe Wort auch für den Hauptteil des jerusalemischen Brandopferaltars, den *Opferherd*, verwendet wird (Hes. 43 15 f.), so muß notwendig eine uralte Beziehung zwischen ihm und der Unterwelt herrschen, die vielleicht später, vielleicht schon sehr früh vergessen sein mag. Auch in Babylonien wurde der *aralu* im Tempel dargestellt[2], vermutlich ein Kultgerät, das als Unterwelt aufgefaßt wurde,

---

[1]) An diese Kombination hat zuerst Alfred Jeremias: Das Alte Testament im Licht des Alten Orients², Leipzig 1906, S. 558 gedacht, freilich ohne sie genügend zu begründen.

[2]) Zwei Hymnen an Enlil nennen den *gigunû* und *aralu* des Tempels Ekur in Nippur; vgl. Langdon: *Sumerian and Babylonian Psalms* S. 219. 221; ders.: Neubabylonische Königsinschriften S. 237 Anm. 2; Thureau-Dangin ZA. 18, 132 (Gebäude im Tempel als Symbol der unteren Welt); Friedrich Delitzsch: Das Land ohne Heimkehr. Stuttgart 1911. S. 37. Während wir vom *aralu* im Tempel nichts weiter wissen, besitzen wir über den *gigunû* nähere Nachrichten. Beide Wörter bezeichnen die *Unterwelt*, *gigunû* ist etymologisch die *Wohnung der Nacht*; das Kultgerät muß demnach entweder eine Art von Sarg (Grabkammer) oder Bett (Schlafkammer) darstellen. Für beides sind Gründe vorhanden. Im Tempel des Gudea von Lagasch war es *von duftendem Zedernholz* gebaut; Thureau-Dangin: Sum.-akkad. Inschr. 68 (5, 18); 76 (D. 2, 9), vgl. weiter 116 (24, 20); 214e. In Sippar *bekleidete* Hammurapi die *gigunê* der Aja *mit Grün*; Cod. Ham. II 26 ff. (Ungnad AOTB. I, 141). Ein Jahresdatum des Samsuiluna lautet (Schorr: Altbabylon. Rechtsurk. S. 596): *18 Jahr, da er Êbabbar, den Tempel des Schamasch*

entsprechend dem *apsû* der babylonischen Heiligtümer und dem *ehernen Meer* des salomonischen, das eine Nachbildung des himmlischen Wasserbehälters sein sollte; wie in diesem so muß auch in jenem Falle ein historischer Zusammenhang vorliegen. Nach der Mescha-Inschrift besaßen auch die Gaditen von Ataroth einen *aral*, der von dem moabitischen Könige geraubt und *vor Kamosch* gebracht wurde.

Dieser *aral* nun wird ausdrücklich als der des Gottes Dod bezeichnet[1]). Da in Jes. 29 zweimal neben Ariel im zweiten Gliede דוד genannt wird, so kann es nicht zweifelhaft sein, daß der Prophet an *Dod* gedacht hat[2]). Ist *aral* auch hier wirklich die *Unterwelt*, dann muß Dod der *Gott der Unterwelt* sein; nur so ist der Parallelismus zu erklären. Die Massora will mit Unrecht *David* lesen, von dem Beziehungen zum *aral* oder Ariel weder nachgewiesen noch wahrscheinlich gemacht werden können. Da Jerusalem *die Stadt* heißt, *wo Dod Lager schlug*, so muß man weiter folgern, daß Dod, natürlich in vorisraelitischer Zeit, der Stadtgott von Jerusalem war; die Israeliten werden seinen Namen, den sie nicht vollständig ausrotten konnten, dem Jahve als Prädikat beigelegt haben.

Das war um so leichter möglich, als der ursprüngliche appellativische Sinn des *nomen propriums*, *der Liebling*, völlig durchsichtig war. Dod ist, von dem gaditischen Ataroth abgesehen, überdies noch (nach einer evidenten Konjektur Georg Hoffmanns) Am. 8$_{14}$ als Gottesname in Beerseba bezeugt, ist demnach auch für Jerusalem nicht unmöglich[3]). Ferner gehören die theophoren Personennamen hierher[4]), von denen *David* besonders inter-

---

in Sippar von neuem hergestellt und die Spitze des Tempelturms, sein erhabenes gigunû, bis zum Himmel heran erhöht hat. Nach Herodot I, 181 f. stand hier das Bett das Gottes. In der Inschrift Nabonids (Langdon 236, Nr. 3 III, 16 ff.) dagegen bezeichnet der ebenfalls mit dem Tempelturm verbundene *gigunû die ewige Wohnstatt*, die Grabkammer.

[1]) Zeile 12: אראל דודה *der arâl ihres (der Stadt) Dod.* Ein Gott „Dodo" oder eine Göttin „Doda" ist nirgends bezeugt und darum auch hier nicht anzunehmen. Das richtige Verständnis bei Eduard Meyer: Israeliten S. 257.

[2]) Das hat Winckler (Literatur KAT.^{3} S. 225) zuerst mit Recht behauptet, doch kann ich mir weder seine Beweisführung noch seine Konsequenzen aneignen.

[3]) Die ähnlich lautenden Götternamen der Keilschriften bleiben besser aus dem Spiele, da sie schwerlich mit דוד zusammenhängen. So ist vielleicht ein Gott *Da-di* bei King: Hammurabi III, S. 244 bezeugt (KAT.^{3} S. 444 Anm. 2), vielleicht ein Gott *Da-da* bei Schorr: Altbab. Rechtsurkunden S. 97, Nr. 64, 29 (aber das entsprechende Jahresdatum des Simunballit S. 588 lautet anders! Da werden für das 5.—7. Jahr genannt die Götter *igi-da-da* und *za-ḳar-da-da*, vielleicht Zusammensetzungen). Zimmern KAT.^{3} S. 443 f. bringt diese Namen mit Adad zusammen. Zu den mit *dada* und *dadi* gebildeten Personennamen vgl. KAT.^{3} S. 443 f. 483 Anm. 3; Ranke: *Pers. Names* S. 211; Ungnad: Babyl. Briefe 238, 4 (dadu-rapi). In allen diesen Fällen fehlt das Gottesdeterminativ; ihre theophore Bedeutung ist daher überhaupt fraglich. Auch der Zusammenhang mit dem arabischen Wadd ist nicht sicher.

[4]) Vgl. דודו Jdc. 10$_{1}$; II Sam. 23$_{9}$ (fälschlich דודי) = I Chron. 11$_{12}$; II Sam. 23$_{24}$ = I Chron. 11$_{26}$ und דודוהו (lies דודיהו) II Chron. 20$_{37}$. Aus diesem Eigennamen geht deutlich hervor, daß das Epitheton דוד auch auf Jahve angewandt wurde.

essant ist. Die richtige Aussprache ist zweifellos *Dod*; die Punktation der Massora erklärt sich aus der Gleichsetzung mit dem Messias (*mâschîach*), da diesem Worte die Vokale entlehnt sind[1]). Bethlehem, die Heimatsstadt Davids, liegt in unmittelbarer Nachbarschaft Jerusalems; daß an beiden Orten die Gottheit mit demselben Prädikat geehrt wurde, ist sehr wahrscheinlich[2]).

Der Name des amurritischen Gottes von Jerusalem ist nirgends bezeugt; doch machen zwei von einander unabhängige Überlieferungen wahrscheinlich, daß es ein Pest- und Unterweltsgott gewesen sei, zu dem die euphemistische Bezeichnung *Liebling* gut passen würde. Nach der Gründungslegende des Altars von Jerusalem soll er von David dem Jahve nach glücklicher Abwehr einer Pest geweiht sein[3]). Merkwürdig ist nun die Behauptung, diese Stätte sei früher die profane Tenne des Jebusiters Arauna gewesen. Das widerspricht allen Analogien von der Zähigkeit der religiösen Tradition im Orient. Noch auffälliger ist der umständliche Bericht über den Kauf der Tenne. Diese Legende ist wie die Sage von dem Erwerb der Höhle der Machpela, die ein genaues Gegenstück dazu bildet, tendenziös erfunden, um zu verschleiern, daß die Israeliten einfach das jebusitische Kultheiligtum übernommen haben. Ist dies aber wahrscheinlich, dann wird der in Jerusalem von den Kanaanitern verehrte Gott ein Kriegs- und Pestgott gewesen sein. Das zweite, davon unabhängige Zeugnis ist Jes. 29, ein Spruch, der ebenfalls auf einen amurritischen Unterweltsgott in Zion führt. Da uns schon in den Amarnabriefen der Personenname *Dûdu* begegnet[4]), so ist der amurritische Ursprung des gleichnamigen Gottes nicht zu leugnen[5]).

[1]) Ich habe dies (mündlich) von Johannes Herrmann gelernt.

[2]) Es ist nicht notwendig anzunehmen, daß die Gottheiten von Jerusalem, Bethlehem, Beerseba und Ataroth mit ihrem Eigennamen Dod hießen; Dod kann auch Prädikat gewesen sein. — In den Amarnabriefen 290, 16 Knudtzon (vgl. dazu die Anmerkung von Weber S. 1343 f.) wird eine *Stadt des Landes Jerusalem* mit dem Namen *bît NIN. IB* erwähnt; sie muß also in unmittelbarer Nachbarschaft Jerusalems gelegen haben. Das Tempelhaus auf dem Berge Zion kann nicht gut gemeint sein, da es keine *Stadt* genannt werden konnte. Otto Schroeder: Zu Berliner Amarnatexten (OLZ. X, 1915 Sp. 294 f.) hat nun sehr wahrscheinlich gemacht auf Grund von Götterlisten, die *NIN. IB* mit Antu (= ענת) und diese wieder mit *La-ḫa-ma* gleichsetzen, daß der fragliche Ort das bekannte בית־לחם *Bethlehem* oder *das Haus der Göttin Lachama* war. Diese Göttin muß eine Nebenform der Anath gewesen sein, die ja in der Regel als Kriegsgöttin dargestellt wird. Auch *NIN. IB* galt als Kriegs-, Pest- und Totengott, entspricht also genau der Gottheit, die man als Dod von Bethlehem und auch von Jerusalem erwarten muß. Beachtenswert Amarnabrief 74, 31 Knudtzon, wo ein *bît NIN. IB* bei Byblos erwähnt wird; dort versammeln sich die Krieger, um von dort aus einen Überfall zu machen. Man könnte daher an einen Tempel des Kriegsgottes denken.

[3]) II Sam. 24. Vgl. die genauere Begründung bei Greßmann: Das AT. in Auswahl II 1 S. 150 ff.

[4]) Vgl. 158, 1; 164, 1 ff.; 167, 28 Knudtzon; der Name gehört einem ägyptischen Beamten an, ist aber semitischen Ursprungs wie Janchamu (Weber).

[5]) Es sei wenigstens anmerkungsweise darauf hingewiesen, daß ein solcher Gott auch deshalb ausgezeichnet nach Zion paßt, weil unter dem heiligen Felsen

Es bleibt nun noch die Frage zu beantworten, wie Jesaja auf die Einkleidung seines Orakels verfallen ist. Die Frage ist umso berechtigter, als ein bestimmter zeitgeschichtlicher Anlaß nicht zu erkennen ist; mag auch an die assyrische Gefahr gedacht sein, jedenfalls steht sie nicht unmittelbar vor der Tür: Über Jahr und Tag, wenn die Feste wieder ihren Kreislauf vollendet haben, dann erst soll geschehen, was der Prophet hier besingt. Eine Antwort läßt sich nur aus dem allgemeinen Grundsatz geben, den man überall in der Eschatologie erschließen kann. Die Wiederholung der urzeitlichen Ereignisse in der Endzeit ist vermutlich auch hier das treibende Motiv gewesen. Daher greift Jesaja hier zurück auf die in der „Urzeit" erfolgte Gründung des jerusalemischen Heiligtums, speziell des *aral*; eine genaue Parallele bietet die im folgenden zu behandelnde Weissagung. Man geht am einfachsten von der Annahme aus, daß dem Propheten die Kultlegende von II Sam. 24 noch in älterer Fassung geläufig war, in der Jahve *Dod* und der Altar *aral* genannt war; jedenfalls sind für ihn Jahve und Dod identisch (v. 1): In der Endzeit will Jahve wieder die Rolle des Dod spielen, des Gottes, der einst vor den Toren Jerusalems sein Lager aufgeschlagen hatte, um die Stadt durch Krieg, Pest und Tod zu verderben, bis er durch den Bau des *aral* und die auf ihm dargebrachten Opfer versöhnt worden war. Wieder soll es Jerusalem ergehen wie damals. Unzählige werden hinweggerafft durch die todbringenden Scharen Jahves. Dann aber plötzlich, urplötzlich wendet sich das Blatt. Jahve, eben noch an der Spitze der Feinde, die gegen Jerusalem stürmen, ergreift Partei für die Stadt, für seinen Zion. Mit der Lohe fressenden Feuers vertreibt er die wilden Horden. Jerusalem atmet aufs neue Lebensluft, wie von dem Albdruck eines bösen Traums befreit.

Um das Orakel ganz zu verstehen, muß man es in schlichte Prosa übersetzen: Jerusalem gerät in eine furchtbare Gefahr, die Jahve selbst über die Einwohner schickt als Strafe für ihre Sünden, aber wenn sie genug gebüßt haben, dann läßt sich Jahve des Unheils gereuen und rettet noch, was zu retten ist. Wann die Wende eintritt, das bleibt hier wie überall in der Schwebe; solches Halbdunkel gehört zum Wesen des Orakels. Man darf hier garnicht fragen, ob der Prophet wirklich an eine Eroberung Jerusalems und an eine Ermordung der Einwohner gedacht hat, oder ob er übertreibend, um den Eindruck der Drohung zu steigern, den tödlichen Schrecken als den bereits erfolgten Tod schildert. Bei der phantastischen Art dieser Weissagung ist jede Antwort unmöglich. Jesaja selbst hat nicht mehr gewußt; das einzige, was ihm feststeht, ist die Tatsache, daß eine

---

eine Höhle liegt, die wie jener seit je mit allerlei Sagen umsponnen war. Aus rabbinischen Legenden geht hervor, daß man die Höhle für einen Schlund hielt, der zur Unterwelt und zum Urmeer hinabführt; arabische Legenden wissen von der „Seelenhöhle" und dem „Seelenbrunnen" zu erzählen (vgl. Dalman: Petra II S. 129. 135ff. 144f.).

große Katastrophe über Jerusalem hereinbrechen und daß plötzlich alles Herzeleid in eitel Jubel verwandelt werden wird. Dieser Wechsel ist innerlich durch nichts motiviert, und doch ist er so sicher wie der von Regen und Sonnenschein. Das Heil muß kommen, weil — es eben kommen muß; so verlangte es die volkstümliche Überlieferung, und so glaubt es auch Jesaja, der sich ihr hier wie 31 4–9 völlig angeschlossen hat. Die Vernichtung Zions ist auch ihm ein unfaßbarer Gedanke, und sollte Jahve wirklich zulassen, daß auch der *aral* im Tempel zerstört wird, so wird derselbe Gott dafür sorgen, daß man ihm einen neuen Altar auf Zion erbaut.

14. Jes. 28 14–22.

Diesem Spruch aufs engste verwandt ist Jes. 28 14–22:

14 ⌜ ⌝ *Höret das Wort Jahves, ihr Männer des Spottes, ihr Spott-liederdichter dieses Volkes in Jerusalem!* 15 *Weil ihr gesagt habt:*

„Mit dem Tode schlossen wir Bündnis
und machten mit der Hölle Vertrag.
Wenn die strömende Flut daherrauscht,
uns trifft sie nicht!
Wir haben ja Lüge zur Zuflucht erklärt
und Trug zu unserem Versteck.“ —

---

16 *Darum spricht der Herr Jahve also:*
„Fürwahr, ⌜ich lege⌝ in Zion ⌜ ⌝
einen bewährten Stein,
einen kostbaren Eckstein als Grund ⌜ ⌝:
»Wer glaubt, ⌜wankt⌝ nicht!«

---

17 *Ich mache Gerechtigkeit zur Meßschnur*
und Recht zum Richtblei.
Wegschwemmt der Hagel die Zuflucht, ⌜ ⌝
den Versteck spült das Wasser dahin.

---

18 *Euer Vertrag mit dem Tod ⌜wird gebrochen⌝,*
euer Bund mit der Hölle ist nichtig.
Wenn die strömende Flut daherrauscht,
werdet ihr umgerissen von ihr!“ —

---

19 *So oft sie daherrauscht, wird sie euch packen!*
Morgen für Morgen rauscht sie daher,
bei Tag und Nacht.
Da herrscht eitel Beben beim Orakelgeben! ⌜ ⌝

---

21 *Denn wie zu Har Perazim steht auf Jahve,*
tobt wie im Tal Gibeons,

zu tun seine Tat seltsame Tat,
zu wirken sein Werk, unheimliches Werk!

22 *Nun aber treibt keine Possen, daß ⌜eure Züchtigungen⌝ nicht noch härter werden, denn einen festen Beschluß habe ich gehört von dem Herrn Jahve Zebaoth, zu vernichten die ganze Welt*[1]).

Dies Orakel Jesajas richtet sich gegen die Heilspropheten, die er ironisch als *Spottlieddichter* bezeichnet. Sie haben wieder einmal im Spottlied den Untergang fremder Völker besungen, um die eigene Nation im Gegensatz dazu desto mehr zu verherrlichen. Aber sie haben dazu keinen historischen Anlaß benutzt, sondern vom Weltende geweissagt. Da konnte ihr Patriotismus sich besonders glänzend betätigen. Während alle Völker zu Grunde gehen sollten, sollte Israel (und speziell Jerusalem) gerettet werden; denn es war ja das auserwählte Volk und hatte seinen Bund mit Jahve geschlossen. Mochte immerhin die ganze Welt überschwemmt werden, dem Berge Zion konnte die Flut nichts anhaben. Will man sich ein Bild von ihren Liedern machen, so braucht man nur Ps. 46 zu lesen: Das Meer schäumt und brüllt, Völker wanken, Berge weichen, die Erde versinkt, — aber Zion steht unerschütterlich, denn *mit uns ist Jahve Zebaoth*[2]). Gegen diese heilseschatologische Auffassung wendet sich Jesaja: Wer solche Lieder singt, spottet seiner selbst, und weiß nicht wie; wenn das Ende wirklich kommt, dann herrscht *eitel Beben beim Orakelgeben.*

---

[1]) Die v. 14 genannten משלים versteht man in der Regel fälschlich von den *Herrschern*, gemeint sind vielmehr die Heilspropheten (v. 19), gegen die auch das vorhergehende Orakel gerichtet ist (28 6-13). Ihre *Spottlieder* sind die Heilsorakel, die ja gern in die Form des Spottliedes gekleidet wurden. שוט ist nach Barth die *Flut*, sonst lies שטף. In v. 16 lies יֹסֵד Lowth und streiche אבן und מוסד als Dittographie. Lies ימיש Cheyne. In v. 17 streiche כזב Duhm. In v. 18 lies ותפר Houbigant. v. 20 ist unverständlich und vielleicht Glosse Cheyne. Zum Archäologischen vgl. Greßmann: Der Eckstein (Palästina-Jahrbuch VI, 1910, S. 38ff.); zu שוט שטף vgl. Poznański ZATW. 36, 1916, S. 119f. In v. 22 punktiere מוּסָרֵיכֶם.

[2]) Es ist sehr bezeichnend, daß nach rabbinischen Anschauungen auch die Sintflut dem Berg Zion nichts anhaben konnte, weil er höher lag als alle Länder (*Bereschith rabbah* c. 33). Die Samaritaner haben diese Vorstellung wie andere paralleler Art, die mit dem Zion verbunden sind, auf den Garizzim übertragen (Montgomery: *The Samaritans*. Philadelphia 1907, S. 238); so bleibt am Ende der Tage, wenn alles in der Welt zerstört worden ist, *der ewige Hügel inmitten des Gartens allein übrig* (M. Heidenheim: Bibliotheca Samaritana II, 93 v. 21). Man sieht hier wieder die Analogie von Urzeit und Endzeit, erkennt hier zugleich aber auch die erstaunliche Verbreitung der zugrunde liegenden Idee, zu der sich Parallelen bei allen Völkern auftreiben ließen: Die Wohnungen der Götter bleiben von den Katastrophen verschont, oder wenigstens ihre Bilder. — W. Coßmann: Die Entwicklung der Gerichtsgedanken bei den alttestamentl. Propheten 1915, S. 9 leugnet, daß in Jes. 28 an eine Weltflut gedacht sei (und Ps. 46?): „Aber eine Überschwemmung, aus der Jerusalem gerettet wird, braucht noch keine Weltflut zu sein“, sondern? Coßmann scheint nicht zu wissen, daß Jerusalem etwa 770 *m* über dem Meere liegt.

Es ist klar, daß Jesaja hier die Meinung seiner Gegner nicht teilt. Wer in diesem Spruch den Glauben an die Rettung Jerusalems ausgedrückt findet[1]), verwischt jeden Unterschied zwischen ihm und den Heilspropheten. Nach Jesaja soll die Sintflut vielmehr auch die *Lügenzuflucht* der Jerusalemer hinwegschwemmen, d. h. den Tempel auf dem Berge Zion; fürwahr, eine wilde, barbarische Tat, wenn ein Gott sein eigenes Heiligtum zerstört! Nur so werden die leidenschaftlich erregten Worte Jesajas ganz verständlich. Gegenüber den national-religiösen Gründen der Heilspropheten, die Jahves Schutz gegen das drohende Unheil erwarten, betont er die sittlich-religiösen Gesichtspunkte: Da in Jerusalem Lug und Trug herrschen, wird es samt seinem Tempel zerstört. Israel ist nicht besser als die Heiden. Denn nur, wer Glauben hat und Gerechtigkeit übt, kann dem Verderben entgehen. Dabei schiebt Jesaja seine Anschauung den Gegnern unter, die gewiß nicht behauptet haben, ihr Vertrauen beruhe auf Lüge und Trug, und ebensowenig, sie hätten einen Bund mit dem Tod und der Unterwelt geschlossen. Man hat die Worte verschieden verstanden: von magischer Nekromantie oder von politischen Bündnissen. Beides ist nicht unmöglich; hat man ein Recht, die phantastischen Bilder des vorliegenden Orakels ins Realpolitische zu übertragen, was freilich nicht sicher ist, dann könnte man an ein Schutzbündnis mit den Ägyptern gegen die Assyrer denken; die ägyptischen Götter mochten einem Israeliten leicht als Totengötter erscheinen. Vielleicht aber hatten die Gegner nur gesagt: Uns können *die Wasser des Todes und der Scheol*[2]) nichts schaden, weil wir einen *Bund mit Jahve* geschlossen haben. Daraus hat Jesaja in höhnischer Ironie einen *Bund mit Tod und Scheol* gemacht. Er kann eben die Religion seiner Gegner nicht als Jahvereligion anerkennen, weil sie der sittlichen Grundsätze entbehrt.

Nur dieses eine Mal hat Jesaja mit unerhörter Kühnheit die letzte Konsequenz aus seinem prophetischen Ideal gezogen. Man begreift, daß er sonst vor einer Drohung der Zerstörung des Tempels zurückgeschreckt ist; er war eben auch ein Mensch. Viel erstaunlicher ist, daß er trotzdem seine Hoffnung auf eine bessere Zeit nicht aufgegeben hat; dies konnte er freilich nicht tun, ohne die Zukunft Israels zu leugnen. Darum hat er an der Heilseschatologie und ihren patriotischen Wünschen festgehalten, hat sie aber zugleich mit seinem sittlich-religiösen Ideal völlig ausgeglichen, indem er unmittelbar nach dem Untergang einen Neubau des Tempels erwartet. Auch hier gehen wie beim alten Heiligtum, das er als *Versteck* und *Lügenzuflucht* bezeichnet, Wirkliches und Bildhaftes durcheinander und nebeneinander her. Der religiöse Gedanke ist ihm die Hauptsache: *Wer glaubt,*

---

[1]) So auch Hans Schmidt. Die meisten Exegeten verflüchtigen das ganze Orakel zu einer blassen Allegorie oder zu einer politischen Polemik.

[2]) Die Vorstellung, daß Scheol und Wasser zusammengehören, ist ja aus den Psalmen geläufig; vgl. P. 18_5; 42_8 usw.

'wankt' nicht. Als echter Dichter drückt er sich nicht abstrakt aus, sondern benutzt das Bild von der Aufrichtung eines neuen Tempels, der auf dem Grundstein des Glaubens gebaut, mit der Schnur der Gerechtigkeit vermessen und mit dem Senkblei des Rechtes lotrecht gemacht wird. Auch diese Bilder von der Neugründung bleiben völlig rätselhaft, wenn man eine Bewahrung des alten Heiligtums in der Katastrophe voraussetzt.

Aber freilich, es handelt sich nicht nur um Bilder, sondern er hofft wirklich auf einen neuen Tempel. Schon legt Jahve das Fundament zu dem Heiligtum der Endzeit über dem *bewährten Stein*, d. h. dem Grundstein des alten Tempels. Jesaja knüpft hier an geläufige Vorstellungen an, die wir aus dem modernen und antiken Orient, aus Ägypten und besonders aus Babylonien kennen[1]). Man suchte oft sehr lange nach dem alten Grundstein, um auf ihm den Neubau zu errichten, da Stein und Stätte erprobt waren; wer konnte wissen, ob die Gottheit anderswo ebenso gern wohnte? Dem Grundstein hat Jesaja eine prophetische Inschrift gegeben: *Wer glaubt, 'wankt' nicht*, wie sie in Wirklichkeit natürlich nicht vorkam, aber doch im Anschluß an den vorhandenen Brauch, die Grundsteine zu beschreiben.

Wenn man nun mit dem Gedanken der Weltkatastrophe Ernst macht, dann muß für Jesaja der Neubau des Tempels zugleich das erste Schöpfungswerk der künftigen Welt bedeuten; diese Folgerung ist zweifellos erlaubt, da uns dieselbe Anschauung auch sonst vom alten wie vom neuen Zion begegnet (vgl. unten Buch III). Man darf aber noch weiter schließen, daß Urmeer und Tempelbau aufs engste zusammenhängen. Ihre Zusammengehörigkeit wird auch durch babylonische Schöpfungsmythen bestätigt: Ehe irgend etwas existierte,

— alle Lande waren noch ein Meer —
zur Zeit, als die Mitte des Meeres ein Rinnsal (?) war,
da wurde Eridu geschaffen, Esagila gemacht . . .
Marduk fügte auf dem Wasser ein Rohrgeflecht (?) zusammen,
erschuf Erde und schüttete sie bei dem Rohrgeflecht hin[2]).

Danach wurden in dem chaotischen Meer der Urzeit zuerst die Tempel gebaut, die wie Inseln aus der Flut hervorragen. Die Einzelheiten erklären sich aus den Eigentümlichkeiten des babylonischen Schwemmlandes und aus der Übertragung gegenwärtiger Tatsachen in die Urzeit. Denn die babylonischen Tempel lagen damals auf künstlichen Terrassenbauten, die bei Überschwem-

---

[1]) Man lese die neubab. Königsinschriften von Langdon, die eine Fülle von Parallelen enthalten, und vgl. weiter Jastrow: Die Religion Bab. II, S. 144; Herrmann: Ägypt. Analogien zum Funde des Deuteronomiums, ZATW. XXVIII, 1908, S. 291 ff. Im modernen Kairo wurde verboten, eine Kirche niederzureißen und das Grundstück zu profanieren; die Kirche dürfe höchstens in eine Moschee verwandelt werden, da der Grund und Boden heilig sei.

[2]) Ungnad AOTB. I, 27 Z. 10 ff. [vgl. 2. Aufl. S. 130]. Vielleicht auch S. 19 Z. 141 ff. [2. Aufl. S. 120] so zu verstehen.

mungen des Euphrath sicher wie ein *Göttersitz im Meere* thronten; dies Bild, das Hes. 28 2 auf die Insel Tyrus angewendet wird und dort sehr überrascht[1]), stammt also aus Babylonien. Dementsprechend hat man sich auch die ganze Erde vorgestellt als einen hohen Länderberg, auf dessen Spitze die Götter wohnen und zu dessen Füßen das Weltmeer rauscht (vgl. Buch III). Die Weltschöpfung beginnt damit, daß in den Urozean ein Rohrgeflecht mit Erde geschüttet oder, nach einem andern naheliegenden Bilde, ein Grundstein versenkt wird. Der Grundstein des Tempels ist zugleich der Grundstein der Welt. Was die Babylonier von ihren Heiligtümern erzählten, übertrugen die Jerusalemer auf den Zion. Die schon von Jesaja und Hesekiel als volkstümlich vorausgesetzte Idee von Zion als der ersten Schöpfung, dem Mittelpunkt und *Nabel* der Welt (vgl. unten Buch III) ist weiter ausgeschmückt in jüngeren rabbinischen Sagen, deren Kern in eine uralte Zeit zurückreicht[2]).

Jesaja berührt sich weithin mit seinen Gegnern; wie die Heilspropheten so erwartet auch er den Untergang der alten Welt und den Bau einer neuen Welt. Die Mythen der Urzeit wiederholen sich in der Endzeit: Das Chaos und seine Wasser kehren zurück, und als erstes Schöpfungswerk wird der Grundstein auf dem Zion gelegt. Das ist im Grunde genommen dasselbe Prinzip wie in der Ariel-Weissagung; was dort im Anschluß an eine volkstümliche Legende verkündet wird, ist hier in das Gewand alter Mythen gekleidet. Der Hauptunterschied besteht darin, daß hier, in der Polemik gegen die Heilspropheten und im Gegensatz zu ihnen, der Tempel von Jerusalem der allgemeinen Weltkatastrophe nicht entgehen soll, weil die Israeliten Wahrheit in Lüge, Recht in Unrecht verkehrt und dadurch die heilige Stätte entweiht haben. Ein historischer Anlaß ist nicht zu erkennen; wahrscheinlich aber hat Jesaja, nach Analogie der anderen Heilsorakel zu urteilen, die Sintflut zusammen mit der Überschwemmung Judas durch die Assyrer erwartet. Die Vernichtung der Feinde ist dann die stillschweigende Voraussetzung für den Anbruch des Heils.

---

[1]) Man nimmt diesen Ausdruck in der Regel gleichgültig hin, als wäre er selbstverständlich. In Wirklichkeit war Tyrus weiter nichts als eine Insel, wenngleich für die Dichter eine ἁγία νῆσος (Philon Byblios). Den dort befindlichen Tempel konnte man einen *Göttersitz im Meere* nur dann nennen, wenn dies Bild auch sonst geläufig war.

[2]) Die Belege sind gesammelt bei Dalman: Petra II, S. 134 ff. 144 f.; vgl. auch F. Weber: Jüdische Theologie² S. 199; noch jüngere Formen findet man bei Micha Josef bin Gorion: Die Sagen der Juden I. Frankfurt a. M. S. 13. 36 Streift man die sekundären Zutaten ab, so bleibt als Kern die Anschauung, daß der Grundstein des jerusalemischen Zions in die *Thehom* versenkt wurde, daß er *Träger*, Mittelpunkt und *Nabel* der Erde ist, oder nach einer anderen Fassung *der Schlußstein, mit dem die Mündung des großen Urmeeres am Anfang versiegelt worden ist.*

15. Jes. 30 27–33.

Wieder verwandt und doch andersartig ist Jes. 30 27–33:

27 *Siehe, Jahves Name kommt von ferne;*
seine Nase glüht, ˹schwer keucht sein Atem˺;
seine Lippen sind voll Grimm,
seine Zunge ist wie fressendes Feuer
28 *und sein Odem wie ein überströmender Bach,*
der bis zum Halse reicht –
Völker zu weihen in der ˹Weihe˺ des Unheils,
den Zaum ˹seines Zügels˺ in den Backen der Nationen.

---

30 *Hören läßt Jahve seine prächtige Stimme*
und sehen das Niedersausen seines Armes
in schnaubendem Zorn und lodernder Feuerflamme,
in Sturm und Orkan und Hagelsteinen.
31 *Da erschrickt Assur vor der Stimme Jahves,* ˹˺
32a *denn jeder Streich* ˹˺ *ist eine ˹Züchtigung für ihn˺.* ˹˺

---

29 *Euch aber klingt fröhlich das Lied*
wie in der Nacht der Festweihe;
von Herzen jubelt ihr, wie man zur Flöte schreitet
32b *auf Jahves Berg zum Felsen Israels*
unter Paukenklang und unter Zitherschlag,
unter ˹Reigentänzen˺ der Opferweihe. ˹˺

---

33 *Zugerüstet ist ˹schon längst seine˺ Brandstätte,* ˹˺
errichtet ˹tief und breit˺,
˹seine˺ Schicht ist Feuer und viel Holz;
der Odem Jahves wie ein Schwefelstrom brennt darein[1]).

Dies grandiose Orakel schildert eine schaurige Opferweihe auf dem Zion. Jahve wird hier in der Rolle des „Moloch" dargestellt, dem man

---

[1]) In v. 27 lies וכבד Staerk und vielleicht נְשָׁמָה Greßmann, in v. 28 מתנה vgl. Duhm. בנפת heißt hier nicht *im Sieb*, sondern ist = בהנפת. v. 29 hinter v. 30 zu stellen, haben Marti und Staerk vorgeschlagen; er kommt in der Tat zu früh, da השיר sonst völlig unverständlich ist, gehört aber hinter v. 32a, dessen Text auf diese Weise ebenfalls geheilt wird. Denn daß Assur „Hiebe nach Noten" kriegt, ist zwar nicht unmöglich, aber doch sehr auffällig; vielmehr nimmt בתפים das vorhergehende בחליל wieder auf. Daß ובמלחמות verderbt ist (und die Glosse נלחם בה nach sich zog), hat Hans Schmidt erkannt; lies ובמחלות Greßmann. Die Worte בשבט יכה אשר יניח יי עליו in v. 31f. hat Duhm als eine zusammengehörige Glosse entfernt und richtig מוסרה verbessert. Aber auch מטה ist als falscher Zusatz zu streichen Greßmann; מעבר (schreibe den *st. abs.*) meint das *Ausholen* des Armes, da ein Stock vorher nicht genannt ist und auch nicht in die Situation paßt. In v. 33 lies מאתמול mit den Versionen, תפתה Stade, הרחב העמק *inf. abs.* Duhm, מדרתה Cheyne und streiche גם־הוא למלך Duhm.

im Tale Hinnom Menschenopfer darzubringen pflegte. Wie dort eine große Brandstätte (*Thophet*) vorhanden ist, an die in der Glosse v. 33 mit Recht erinnert wird, so hat Jahve auch auf der Höhe seines Berges eine tiefe und breite Opfergrube errichtet; Holz und Brennstoff ist aufgeschichtet und wartet nur darauf, angezündet zu werden. Da erscheint Jahves *Name* — er selbst in eigener Person — und schleppt sein Opfer herbei. Er ist aus weiter Entfernung gekommen; Assur und die Völker vom Ende der Welt kriechen hinter ihm drein, gezerrt wie wilde Raubtiere an einem Ringe, den er ihnen durch die Backen gelegt hat. Furchtbar ist er anzusehen, keuchend vor heftiger Erregung; seine Augen sprühen Flammen, Lippen und Zunge glühen feurig, und aus seinem Munde fließt ein brennender Lavastrom, mit dem er den Holzstoß in Brand setzt. Da hinein wirft er mit dem Opferritus des Schwingens die Völker und weiht sich so ein Riesen-Menschenopfer. Jedesmal, wenn sein Arm niedersaust, zucken die Blitze und rollt der Donner. Diese majestätische Donnerstimme der Gottheit gellt den Assyrern grausig in die Ohren, den Israeliten aber ist sie wie liebliche Opfermusik in der Paschanacht, wenn man zur Flöte unter Pauken und Zitherbegleitung im Tanzschritt schreitet und in feierlicher Prozession, Fackeln in den Händen, auf den Berg Jahves zum heiligen Felsen zieht, nach dem der Gott *der Felsen Israels* heißt.

Wenngleich der Ausdruck „Moloch" im ursprünglichen Text vermieden ist, kann doch kein Zweifel sein, daß Jahve hier als „Moloch" geschildert wird, wie die Anspielung auf den *Thophet* und die Idee des Menschenopfers überhaupt lehren[1]). Damit ist aber die Abfassung dieses Orakels durch Jesaja ausgeschlossen; man wird vielmehr (wie für Mich. 6 1–8) an einen Propheten aus der Zeit Manasses denken müssen. Jesaja kannte, soweit wir urteilen können, weder den „Moloch" noch den *Thophet*[2]), und wenn er sie gekannt hätte, hätte er sie verabscheut und sie nicht in dieser Weise auf Jahve übertragen. Das konnte nur ein Prophet tun, der keinen Anstoß am „Moloch"kultus und seinen Menschenopfern nahm. Andere Gründe kommen bestätigend hinzu. Mit Recht hat man in der vorliegenden Dichtung „die Erdenmale nationaler Opposition gegen die Völkerbedrücker und befriedigte Rachsucht" gefunden (Staerk); mochte Jesaja immerhin die Vernichtung der Assyrer vor Jerusalem und das Eingreifen Jahves für seine heilige Stätte erwarten, so hat er doch niemals zum Untergang der verhaßten Feinde gejauchzt. Die schaurig-schöne Poesie dieses Orakels ist seiner

[1]) Von einer Verbrennung der Leichen, woran man auch gedacht hat, kann nicht die Rede sein; dem widerstreitet alles: der Begriff der Opferweihe (תנופה), die Vorstellung des תפח und die Stätte auf dem heiligen Berge. Eine solche Auffassung war auch nur möglich, solange man den gegenwärtigen Text mit seinen (unmöglichen) *Kämpfen* als gegeben hinnahm.

[2]) Ahas ließ seinen Sohn durchs Feuer gehen! II Reg. 16. [Diese mit Bleistift und stenographisch geschriebene Anmerkung ist als ein dem Verfasser nachträglich aufgestiegenes Bedenken gegen das im Text Ausgeführte zu verstehen.]

würdig, aber der untersittliche Ton würde ihn degradieren. Bei ihm ruht der Nachdruck stets auf der Rettung Jerusalems, und überall ist bei ihm die Voraussetzung, daß die Katastrophe auch an Zion nicht vorübergeht, wenigstens nicht spurlos. Hier aber sind Assur und die Völker die einzigen, die büßen und leiden müssen; die Israeliten stehen um das Opferfeuer, singen und tanzen. Wie ein Unheilsprophet das Motiv der Opferweihe ausgestalten würde, kann man aus Zeph. 1_{8}ff. lernen.

Außer durch den „Moloch"dienst hat sich der Dichter durch die **Pascha-feier** anregen lassen; darauf deutet der Vergleich mit der *Nacht der Festweihe*, von der wir nur beim Pascha wissen. Der Prophet stellt sich vor, daß Jahve in der großen Katastrophe am Ende der Tage wie ein Würgengel umgeht, der Menschenopfer fordert. Die Ereignisse der mosaischen Urzeit wiederholen sich, das gilt auch hier als Grundsatz. Wie Jahve in jener Nacht die Ägypter oder ihre Erstgebornen mit der Pest schlug, die Israeliten dagegen verschonte, so wird er sich auch in der Endzeit sein Opfer unter den Völkern suchen, an Jerusalem aber vorübergehen.

16. Weitere Völkerorakel.

Außerhalb des Buches Jesaja sind unbestimmte Völkerweissagungen verhältnismäßig selten überliefert. Zunächst ist auf Mich. 4_{11-13} zu verweisen: Der Prophet schildert, wie sich *viele Völker* wider Jerusalem versammeln und ihre Lust sehen wollen an der Zerstörung[1]) der Stadt; aber sie wissen nicht, daß Jahve sie wie *Garben auf der Tenne* zusammengebracht hat. So wird denn Zion aufgefordert, sie zu *zerdreschen*, ihre Beute aber *dem Herrn der ganzen Welt* zu weihen. Wie bei Jesaja so zerschellt auch nach diesem Orakel der Angriff der Völker an den Mauern Jerusalems. Aber während es dort stets Jahve ist, der seine Stadt verteidigt, wehren sich hier die Einwohner selbst und nehmen den vernichteten Feinden die Schätze ab, um sie ihrem Gotte darzubringen. Was Jesaja mit den brennenden Farben des Mythus und der Legende malt, wird hier nüchtern und realistisch beschrieben. Die Frage, ob Micha der Verfasser sei, wird von den literarkritischen Forschern in der Regel verneint, weil der Prophet 3_{12} ausdrücklich die Verödung Jerusalems und des Tempelbergs verkündet. Indessen ist zunächst zu erwägen, daß bei Jesaja dieselben Widersprüche vorliegen; warum sollen sie bei Micha unmöglich sein (**Hans Schmidt**)? Sodann aber ist an Mich. 5_{1-6} zu erinnern, eine messianische Weissagung, die sicher zur Zeit Michas entstanden ist (vgl. unten Buch IV); da findet sich genau dieselbe Verheißung wie hier: Jerusalem wird gerettet und Assur gebändigt. Will man also Mich. 4_{11}ff. für unecht halten, so hat man doch keinen Grund, dies Orakel in eine jüngere Zeit zu verlegen. Als dritter Spruch kommt Mich. 5_{6-7} hinzu, der ebenfalls,

[1]) In v. 11 lies תחלף *sie fahre dahin* statt תחנף.

wie es für diesen Propheten charakteristisch ist, erwartet, der Rest Jakobs werde wie ein Löwe unter den Schafherden aufräumen; ehe die Völker nicht in dem gewaltigen Endkampf bezwungen sind, kann das Reich des Messias nicht erscheinen.

Wieder etwas anders gewandt begegnet uns derselbe Gedanke Zeph. 3_{8-10}:

8˹ ˺ *Harret mein, raunt Jahve,*
wenn ich mich ˹als Kläger˺ erhebe,
Völker zu sammeln ˹zum Gericht˺
und Reiche ˹zu vereinigen˺,
auszugießen über sie meinen Grimm,
die ganze Glut meines Zornes,
denn in meinem Feuereifer
wird die ganze Erde verzehrt.
9 *Alsdann geb ich den Nationen*
eine neue reine Lippe,
daß sie alle ˹meinen˺ Namen anrufen,
˹mir˺ einhellig dienen.
10 *Von jenseits der Ströme Äthiopiens* ˹ ˺
bringen sie mir Geschenke[1]).

Jahve versammelt die Völker, vermutlich vor Jerusalem, zum Gericht; er ist Zeuge und Ankläger zugleich. Die Strafe aber ist als Katastrophe gedacht nach Art eines Weltbrandes, wie auch sonst bei Zephanja (1_{18}); die Echtheit des Orakels hat man daher mit Unrecht bestritten. Die Vernichtung der Völker ist, wie überall, die Voraussetzung des messianischen Heiles. In origineller Weise hat aber Zephanja den Gedanken der Weltreligion aufs engste mit der Weltkatastrophe verknüpft; wer übrig bleibt, bekehrt sich zu Jahve. Gegen das Auftauchen dieser Idee bei Zephanja läßt sich nichts Stichhaltiges einwenden. Man kann im Gegenteil darauf hinweisen, daß sich die ausschließliche Nennung Ägyptens am besten aus seiner Zeit erklärt; das Alter und die Bedeutung der jüdischen Diaspora in Ägypten, worüber wir durch die Papyri von Elephantine belehrt worden sind, legten die Hoffnung auf eine Bekehrung Ägyptens schon früh nahe (Jes. 19). Von diesem Orakel Zephanjas ist das breiter und phantastischer ausgeführte Gemälde in Sach. 14_{12-19} abhängig, das ebenfalls Völkerkatastrophe und Weltreligion verbindet und ebenfalls die Ägypter speziell als die Vertreter der Nationen herausgreift.

Unter den Verheißungen am Schluß des Buches Joel berührt sich mit den Völkerorakeln Jo. 4_{9-17}:

---

[1]) Der Spruch ist völlig selbständig, wie das חכו lehrt; antike Exegeten haben daher fälschlich ein לכן (wie oft!) an den Anfang gesetzt. Lies לעד und לקבץ mit Wellhausen, למשפטי (statt כי מ״) Greßmann. In v. 9 lies בשמי und לעבדי Greßmann. In v. 10 streiche die unverständlichen Worte עתריבת־פוצי.

[9] Verkündet dies unter den Völkern, sagt Kampf an,
weckt auf die Krieger!
Kommt heran, all ihr Männer des Streites!
[10] Schmiedet eure Pflugscharen zu Schwertern
und eure Winzermesser zu Lanzen.
Der Schwache denke: „Ein Held bin ich!“

---

[13] Laßt die Sichel los; denn die Ernte ist reif!
Kommt und tretet; denn die Kelter ist voll!
Die Kufen laufen über; denn ihre Missetat ist groß.
[14] Scharen über Scharen im Tal der Entscheidung,
denn nahe ist der Tag Jahves.

---

[15] Sonne und Mond haben sich verfinstert,
die Sterne ihr Licht eingezogen,
[16] Jahve brüllt aus Zion
und donnert aus Jerusalem,
es beben Himmel und Erde.

Aber Jahve ist eine Zuflucht seinem Volke,
ein Schutz für die Israeliten.
[17] Dann sollt ihr erkennen, daß ich Jahve bin,
wohnend in Zion, meinem heiligen Berge;
und Jerusalem wird heilig sein,
daß Heiden nicht mehr hindurchziehen[1]).

An der nachexilischen Zeit des Verfassers kann kein Zweifel sein[2]), wenn auch jede genauere Datierung unmöglich ist, da ein spezieller Anlaß des Orakels nicht zu erkennen ist. Wie bei Zephanja so sind auch hier die beiden Ideen der Katastrophe und des Gerichts miteinander verbunden. Auf ein Gericht deutet freilich nur der Name *Tal der Entscheidung*; im übrigen wird diese Vorstellung nicht festgehalten, anders als in der vorhergehenden Weissagung (4_{1-8}), die man geradezu als ein Gerichtswort bezeichnen kann und die darum passend die Stätte des Richterspruches *Tal des Jahvegerichtes* oder *Tal Josaphat* kennt (4_{2}; vgl. 4_{12}). Der Prophet denkt an einen Ort in der Nähe Jerusalems (v. 16f.), hat aber den Namen frei geschaffen. Gemeint ist wahrscheinlich nicht das Tal Rephaim, das Tal

---

[1]) v. 11 und 12 sind, auch abgesehen von den unerträglichen Wiederholungen, voll von Anstößen: ונקבצו. שמה, הנחת, überhaupt die Aufforderung an Jahve, und endlich ויעלו (v. 2 redet richtig vom *Herabführen*). In v. 14 ist das zweite *im Tal der Entscheidung* falsche Wiederholung.

[2]) Die literarische Abhängigkeit Joels von Amos (vgl. v. 16 mit Am. 1_1) und von Jesaja (vgl. v. 10 mit Jes. 2_4) ist nicht sicher; in beiden Fällen kann man das Verhältnis auch umkehren. Sachlich ist jedenfalls die Umwandlung der Pflüge in Schwerter das Ältere, doch braucht darum diese Sacharjastelle noch nicht das Vorbild für Jes. 2_4 gewesen zu sein.

der Totengeister und Giganten (Montgomery), sondern das Tal Hinnom, das schon Jeremia (7 32 ff. = 13 4 ff.) zum *Würgetal* gemacht hat und an das später der Name *Gehenna* anknüpft[1]). Jedenfalls erkennt man deutlich, daß der Gedanke des Gerichtes für Joel charakteristisch, also der jüngere ist, obwohl er noch nicht streng durchgeführt wird. Eine ältere Auffassung zeigt sich in der ersten Strophe, und ebenso in der letzten, die auf einen Angriff der Völker gegen Jerusalem schließen lassen; die Stadt geht unversehrt daraus hervor und ist fortan vor den Heiden sicher. Das goldene Zeitalter ist wieder zurückgekehrt.

In Sach. 12—14 ist eine Fülle ursprünglich selbständiger, teilweise verstümmelter und sehr schlecht überlieferter Völkerorakel gesammelt, von denen einzelne vermutlich in die vorexilische Zeit zurückreichen; darauf deutet vor allem der oft erwähnte *königliche Hof* (בית דוד), der nach der Verbannung keine Rolle mehr spielte[2]). An Mich. 4 11—13 erinnert der Spruch Sach. 12 6:

An jenem Tage mache ich ⸢die Geschlechter⸣ Judas
wie ein Feuerbecken im Holzstoß
und wie eine Feuerfackel im Garbenhaufen.
Sie fressen nach rechts und nach links
alle Völker rings umher,
und Jerusalem bleibt noch an seiner Stätte[3]). ⸢ ⸣

---

[1]) Nach Smend: Religionsgeschichte² S. 480 Anm. 1 wurde „das Tal Hinnom zur Gehenna wegen einer Drohung Jeremias". Aber erstens entsteht in der alten Zeit eine Volksvorstellung niemals durch ein Schriftwort. Zweitens ist völlig unverständlich, wie aus der Drohung des Unbeerdigtseins die Idee einer Feuerhölle werden konnte. Diese Idee, die Jeremia noch nicht kennt, ist unabhängig von jeder örtlichen Lokalisierung und jedem literarischen Bilde entstanden, und man darf nur fragen, warum die „Gehenna" gerade im Tal Hinnom gesucht wurde. Vermutlich glaubte man dort den Eingang zur Unterwelt (Montgomery); deshalb wurde die Brandstätte „Molochs" als des Feuer- und Totengottes dort errichtet, nicht auf dem Berge Zion. Ob das Tal Hinnom mit dem *wâdi er-rabâbe* identisch ist (Dalman RE.³ s. v. Geenna), kann man trotz I Hen. 26 bezweifeln. Sach. 14 4 (wo mit Wellhausen וְנִסְתַּם גֵּיא הִנֹּם zu lesen ist) deutet vielmehr auf den *wâdi en-nâr*, dessen Name auch noch eine Erinnerung an die Feuergegend bewahrt hat, jedenfalls auf ein Tal südlich des Ölbergs, da es durch seine Spaltung *verstopft wird*.

[2]) Andere Gründe kommen hinzu; vgl. Sellin: Einleitung² S. 117 f. Im Gegensatz zu ihm hat Hölscher: Die Profeten S. 451 f. den bruchstückartigen Charakter und die kurzen Sprüche am besten erkannt. Der Text von *c.* 14 ist leider so heillos entstellt, daß alle Versuche daran zu schanden werden; das Plausibelste bietet hier, wie überall in den Propheten, Wellhausen.

[3]) Lies אַלְּפֵי und streiche בירושלם Wellhausen. Der Stolz des Provinzlers, der in v. 7 zum Ausdruck kommt, hat mit v. 6 nichts zu tun, sondern ist ein kleinlicher Hieb auf die berechtigte Freude des Großstädters und Hofmannes in v. 8. Wie v. 7 so steht auch v. 5 ganz für sich allein; denn nach v. 4 ist der Trostspruch nicht mehr notwendig und v. 6 setzt mit ביום ההוא neu ein. v. 5 lies: ואמרו אַלְּפֵי

Wie bei Micha wehren sich die Jerusalemer selbst ihrer Haut, ohne Jahve zu bemühen; sie retten ihre Stadt, indem sie die sie belagernden Völker vernichten. Origineller ist das Bild von dem *Hebestein*, zu dem Jerusalem für alle Nationen werden soll (Sach. 12_{3}); eher werden sie sich verheben, als die Stadt Jahves aus ihren Angeln werfen[1])! Der Vergleich Jerusalems mit einem *Taumelkelch*, aus dem alle Völker den Gifttod trinken (Sach. 12_{2}), ist wenigstens in anderen Zusammenhängen geläufig.

Ferner ist an die messianische Weissagung zu erinnern, die von dem Schicksal des *Durchbohrten* handelt und die Totenklage um ihn mit dem Angriff der Völker auf Jerusalem zusammenfallen läßt (Sach. 12_{9-14}). Endlich verdient noch ein Orakel hervorgehoben zu werden, Sach. 12_{4}:

·An jenem Tage, raunt Jahve,
schlage ich jedes Roß mit Scheuen
und jeden Reiter mit Verwirrung.
‘Dem Hause’ Judas öffne ich ‘das’ Auge,
aber alle ‘ ’ Völker schlage ich mit Blindheit[2]).

Das in der Märchenliteratur beliebte, auch sonst im Alten Testament verwendete Motiv[3]) der **dämonischen Blindheit** hat die Elisasage auf das Belagerungsheer von Dothan übertragen (II Reg. 6_{8-23}). Eine wie große Rolle es in den Kämpfen der Endzeit spielte, lehrt außer dem Sacharja-Orakel der eschatologische Ps. 76, der eine genaue Parallele dazu enthält:

6 *Die Löwenherzen sinken in Schlaf,*
und ‘ ’ die Kraftmenschen werden matt;
7 *vor deinem Dräuen, Gott Jakobs,*
‘werden Reiter’ und Rosse ‘betäubt’[4]).

Ps. 76 schildert die große Tat Jahves in der Endzeit, durch die Jerusalem gerettet und das Reich des Friedens in der Welt hergestellt wird. Die Feinde, die Zion bestürmen, werden in einen Wunderschlaf versenkt; während sie noch betäubt daliegen, werden ihre Waffen zerbrochen, sodaß sie fortan wehrlos sind (v. 4) und der Krieg überhaupt verschwinden muß. Dann besteigt Jahve den Thron, und das Weltgericht beginnt; alle Völker

---

יהודה ליושבי ירושלם נאמצה ביהוה צבאות אלהינו. Als נאמצה in אמצה verderbt war, fügte ein schlauer Glossator בלבם hinzu.

[1]) *Alle die ihn aufheben, ritzen sich wund* streicht **Nowack** mit Recht als Glosse. Das Bild ist hergenommen von den noch im heutigen Orient üblichen Spielen der Jünglinge; an das griechische Gymnasion zu denken, ist ganz überflüssig.

[2]) Lies ולבית und עינין, und streiche סום **Greßmann**. So verlangt es der Parallelismus, zumal der überlieferte Text unverständlich ist, und so bestätigt es das analoge Beispiel.

[3]) Vgl. Gen. 19_{11} und dazu **Gunkel**[3] S. 209; **Friedrich Kreutzwald**: Ehstnische Märchen S. 351.

[4]) Streiche כל **Gunkel**; lies נרדמו רֶכֶב וסום nach Sach. 12_{4} und (teilweise) LXX. Das volle Verständnis dieses Psalms verdanke ich **Gunkel** (Manuskript der Psalmen).

huldigen ihm und bringen ihm Geschenke (v. 12). So sind hier geläufige Vorstellungen von Weltkatastrophe, Weltgericht und Weltreligion lose mit einander verbunden, ein Zeichen für den nachprophetischen Ursprung des Psalms. Während in Ps. 76 die Weltkatastrophe nur leise hineinklingt, ist sie in Ps. 46 unlöslich verschmolzen mit der Vernichtung der Völker (vgl. oben S. 100). Da ist es vor allem das Weltmeer, das in Aufruhr gerät; Zion steht unerschütterlich wie ein eherner Felsen im Ozean oder, mit Hesekiel zu reden, wie ein *Göttersitz im Meere.* Daher stellt der Dichter auch hier den schäumenden Wogen des Urmeeres die freundlichen Wasser des Paradieses (v. 5) und den waffenklirrenden Völkern den ewigen Frieden der Urzeit gegenüber (v. 10). Wieder anders redet Ps. 93 ausschließlich von den Fluten der *Thehom*, die Jahve, wie einst am Anfang der Welt, so auch am Ende bezwingen wird, bevor er den Thron des Weltkönigs besteigt. Die meisten Thronbesteigungslieder spielen im Gegensatz dazu, obwohl sie von dem Gedanken des Weltgerichtes und der Weltreligion beherrscht sind, auf die Weltkatastrophe nur an (Ps. 82 5; 96 10; 97 2 ff.); die Zähmung des wilden Meeres oder, was dasselbe ist, die Unterwerfung der Völker ist die Voraussetzung für das Weltkönigtum Jahves am Ende der Tage. Endlich ist noch der ebenfalls eschatologische Ps. 48 zu nennen, der die Idee des Völkerkampfes gegen Zion noch einmal klar ausspricht:

5 *Siehe, Könige kamen zu Hauf, zogen gemeinsam heran;*
6 *kaum sahen sie es, als sie erstarrten, bestürzt entflohen.*
7 *Zittern ergriff sie da, Angst wie eine Gebärende;*
8 *durch den Ostwind zerschmetterst du die Tharsisschiffe.*

Man faßt v. 8 gewöhnlich als einen Vergleich auf; das mag richtig sein, aber angeregt wurde er jedenfalls durch die üblichen Schilderungen der endzeitlichen Feinde unter dem Bilde von Wassern. Dies ist umso wahrscheinlicher, als auch die vorhergehende Beschreibung der Erstarrung, Angst und Verwirrung für die Kämpfe der Chaoswesen, Thehom und ihrer Genossen, charakteristisch ist.

V. Die Völkerorakel (zweiter Teil).

17. Gog und Magog.

Die Gog-Weissagung (Hes. 38 1 – 39 20)[1]:

38 1 *Da geschah das Wort Jahve an mich also:* 2 *„Menschenkind, wende dein Antlitz zu Gog hin,* ˘˘ *dem Fürsten von* ˘˘ *Mesech und Thubal, weissage wider ihn* 3 *und sprich: So spricht der Herr Jahve:*

[1]) Der rhythmische Charakter dieses Liedes ist bisher verkannt worden, wohl hauptsächlich unter dem Eindruck der schlecht überlieferten, durch Auffüllungen, Zusätze und Varianten entstellten ersten Strophe. Bei den folgenden Strophen ist die poetische Form nicht zu bestreiten. Die Quellenscheidungen Kraetzschmars und Anderer erledigen sich dann von selbst.

Wart, ich will dich kriegen, Gog,
Fürst ‘ ’ von Mesech und Thubal!
4‘ ’ *Ich lege dir Haken in deine Backen*
und führe dich hinaus und dein ganzes Heer, ‘ ’
‘gerüstet’ sie alle ‘ ’ mit Schild ‘und Helm’,
die Schwerter zuckend insgesamt. ‘5’
6 *Gomer und alle seine Kriegshaufen,*
das Haus Thogarma ‘ ’ und ‘alle’ seine Kriegshaufen
‘ ’ sind bei dir.
7 *Sei ‘mir’ bereit, du und deine ganze Schar, ‘ ’*
und sei ‘mir’ wachsam!
8 *Nach sieben Tagen wirst du beordert,*
am Ende der Jahre sollst du kommen
‘gegen’ ein Land, das wiederhergestellt aus der ‘Wüste’,
das gesammelt aus vielen Völkern, ‘ ’
9 *sollst heraufziehen wie ein Unwetter, ‘ ’ das Land zu bedecken, ‘ ’*
du und all deine Kriegshaufen ‘ ’ mit dir[1]*).“*

---

10 *So spricht der Herr Jahve:*
„Geschehen wird es an jenem Tage,
da werden schlimme Gedanken dir in den Sinn kommen,
und einen bösen Plan wirst du schmieden: ‘ ’
11 *»Ich will heraufziehen wider ein Bauernland, ‘ ’*
wider Friedliche, die sicher wohnen,
die alle siedeln ohne Mauern,
die ohne Riegel, ohne Tore sind,
12 *um Beute zu erbeuten und Raub zu rauben,*
‘meine’ Hand auszustrecken gegen bewohnte Trümmer,
‘gegen’ ein Volk, das gesammelt aus den Heiden, ‘ ’
gegen die, so auf dem Nabel der Erde wohnen!«
13 *Saba, Dedan und ‘seine’ Krämer,*
Tharsis und alle seine Löwen sprechen zu dir:

---

1) Mit v. 10 beginnt deutlich ein neuer Absatz. In v. 2 streiche ארץ המגוג Kraetzschmar. ראש ist hier wie im Folgenden handschriftliche Variante zu נשיא, ähnlich Winckler. v. 4: ושובבתי Variante zu והוצאתי; streiche סוסים ופרשים. In v. 4f. lies: ; לבושים כלם מגן וכובע תפשי חרבות כלם hier ist לבש mit dem Acc. konstruiert; כלול ist Dittographie und Verderbnis von כלם, קהל רב Zusatz, צנה ומגן Variante zu מגן וכובע in v. 5; *Persien, Kusch, Punt mit ihnen sie alle* ist Zusatz, weil sachlich, formell (es müßte אתך heißen wie in v. 6) und rhythmisch unmöglich mit Jahn. v. 6 mit Winckler ganz zu streichen, liegt kein Grund vor, wohl aber sind ירכתי צפון und עמים רבים Auffüllung. Lies וכל־אגפיה mit LXX. In v. 7 lies לי statt לך und להם, הנקהלים עליך ist Variante zu כל־קהלך; משמר Wache oder Leibwache. In v. 8 lies על, מֵחֶרֶב Cornill; Schluß des Verses ist Variante. In v. 9 streiche תבוא כענן und עמים רבים als Varianten; תהיה fehlt auch in Syr. Vulg.

»Kommst du endlich, um Beute zu machen,
sammelst du deine Scharen zum Raube,
Silber und Gold zu nehmen, Herden und Habe zu holen,
einen großen Raubzug zu tun?«“ [1])

---

14 *Darum weissage, Menschenkind, und sprich zu Gog: „So spricht der Herr Jahve:*
Fürwahr an jenem Tage,
wenn mein Volk Israel in Sicherheit wohnt,
‘brichst du auf’ 15 *und kommst von deinem Orte,*
von den Enden des Nordens, ‘ ’ und viele Völker mit dir,
sie alle auf Rossen reitend,
eine große Schar, ein zahlreiches Heer,
16 *ziehst herauf wider mein Volk Israel,*
wie eine Wolke das Land zu bedecken.
Am Ende der Tage wird es geschehen,
da bringe ich dich wider mein Land,
auf daß die Völker mich erkennen,
wenn ich mich vor ihnen verherrliche, an dir, „Gog“!‘ ’ [2])

---

18 *„Und geschehen wird es an jenem Tage,“ ‘ ’*
raunt der Herr Jahve,
„da wird auflodern der Zorn in meiner Nase!
19 *In meinem Eifer, meinem Feuergrimm rede ich es:*
Fürwahr an jenem Tage
kommt ein großes Erdbeben über das Land Israel.
20 *So beben vor mir die Fische des Meeres,*
die Vögel des Himmels und das Wild des Feldes,
und alles Gewürm, das auf Erden kriecht,
und jeder Mensch auf dem Antlitz der Erde.
Die Berge stürzen, die Felswände fallen,
und alle Mauern sinken zu Boden [3]).“

---

[1]) Mit v. 14 beginnt wieder deutlich ein neuer Absatz. In v. 11 streiche ואמרת und אבוא als Auffüllungen; in v. 12 lies ידי und ועל mit LXX. Streiche עשה מקנה וקנין als Variante zu dem betreffenden Gliede in v. 13. Lies וסחריה. *Löwe = Krieger*; vgl. Lidzbarski: Eph. I S. 235. v. 13 ist nicht mit Herrmann zu streichen. Die richtige Erklärung bietet schon Smend, der auf 1 Makk. 3 41 verweist: Sklavenjagden.

[2]) Mit v. 16 ist deutlich ein Abschluß erreicht; v. 17 ist Glosse Herrmann, und mit v. 18 beginnt etwas Neues. In v. 14 lies תער, in v. 15 streiche אתה, Beides mit LXX.

[3]) Da v. 21 eine neue Einleitungsformel (נאם יהוה) enthält, muß v. 20 den Schluß der Strophe bilden. In v. 18 streiche ביום bis ישראל als Explizitum mit Herrmann.

21 „Ich entbiete wider ihn ‘allen Schrecken’,“
raunt der Herr Jahve,
„das Schwert richten sie gegeneinander.
22 Ich rechte mit ihm durch Pest und Blut,
durch strömenden Regen und Hagelsteine;
Feuer und Schwefel laß ich auf ihn fallen,
auf seine Scharen und die vielen Völker ‘ ’ mit ihm.
23 Ich verherrliche und heilige mich
und tue mich kund vor den Augen der Völker,
damit sie erkennen, daß ich Jahve bin[1]).“

---

39 1 Du aber, Menschenkind, weissage wider Gog und sprich: „So
spricht der Herr Jahve:
Wart, ich will dich kriegen, Gog,
Fürst von ‘ ’ Mesech und Thubal,[2] ‘ ’
ich führe dich von den Enden des Nordens
und bringe dich zu den Bergen Israels.
3 Ich schlage dir den Bogen aus der Linken
und lasse deine Pfeile sinken aus deiner Rechten.
4 Auf den Bergen Israels sollst du fallen,
du und alle deine Scharen; ‘ ’
den Geiern ‘und’ allen Raubvögeln,
den wilden Tieren gebe ich dich zum Fraße. ‘ ’
7 Meinen heiligen Namen tue ich kund
unter meinem Volke Israel,
und nicht mehr laß ich meinen Namen entweihen,
damit die Völker erkennen, daß ich Jahve bin!“ ‘ ’[2])

---

17 Du aber, Menschenkind, ‘sprich zu den beschwingten Vögeln und
den Tieren des Feldes: „So spricht der Herr Jahve:
Sammelt euch und kommt, schart euch ringsum
zum Opfermahl, das ich euch schlachten will,
ein großes Opfermahl auf Israels Bergen,
um Fleisch zu fressen und Blut zu trinken!
18 Fleisch von Kriegern sollt ihr fressen,
das Blut der Fürsten der Erde trinken,

---

[1]) V. 23 ist deutlicher Abschluß; 39 1 ist deutlicher Anfang. In v. 21 lies לכל־חרדה mit LXX und Cornill; in v. 22 streiche אשר.

[2]) Herrmann hat die Abschnitte im Allgemeinen richtig erkannt, hier aber irrt er. Er trennt ab 39 1-5. 6-8. 9-10, aber v. 5 und 6 sind Glosse, da v. 5 parallel v. 4 Jahn. In v. 6 paßt weder *Feuer auf Magog* noch *die sorglosen Küstenbewohner* in den Zusammenhang oder in das ganze Lied. Den wirklichen Schluß bildet v. 7 (vgl. 38 16. 23). Mit נאם יי v. 8 beginnt ein neuer Teil wie 38 18. 21. In v. 2 streiche die beiden ersten Wörter, in v. 4 ועמים אשר אתך als Auffüllung. In v. 4 lies וצפור, in v. 7 streiche קדוש בישראל.

Widder, Lämmer, Böcke, Farren,
Masttiere von Basan – sie insgesamt.
19 Fett sollt ihr fressen bis zur Sättigung,
Blut trinken bis zur Trunkenheit, ⸢ ⸣
20 sollt euch sättigen an meinem Tische,
an Rossen und ⸢Reitern⸣, Helden und Kriegsleuten,"
raunt der Herr Jahve[1]).

---

8 „Fürwahr, es kommt und erfüllt sich,"
raunt der Herr Jahve, ⸢ ⸣
9 da ziehen die Bewohner der Städte Israels aus
und ⸢ ⸣ heizen mit Rüstungen, Schild und Tartsche,
mit Bogen und Pfeilen, Handkeulen und Lanzen
und brennen damit sieben Jahre lang.
10 Sie holen kein Reisig von dem Felde,
noch hauen sie in den Wäldern, ⸢ ⸣
denn sie plündern ihre Plünderer
und berauben ihre Räuber,"
raunt der Herr Jahve[2]).

---

11 „Und geschehen wird es an jenem Tage,
da gebe ich Gog eine ⸢berühmte⸣ Grabstätte ⸢ ⸣ in Israel,
das Tal Ha-Oberim östlich vom Meere,
das versperrt den Wanderern den Weg;
dort begräbt man Gog und seine ganze Menge
und nennt es Tal der Menge Gogs.
12 Und das Haus Israel wird sie begraben,
um das Land zu reinigen, sieben Monate lang. ⸢ ⸣
13 So wird ihnen zum Ruhme gereichen
der Tag meiner Verherrlichung," raunt der Herr Jahve[3]).

---

14 Ständige Männer wählen sie aus, die im Land umherwandern,

[1]) Diese Strophe, die jetzt den Schluß des ganzen Zyklus bildet, paßt besser hierher, weil sie unmittelbar an den Gedanken von 39_4 anknüpft und weil die Beerdigung der Gebeine erst erfolgen kann, nachdem das Fleisch gefressen oder verwest ist. Solche Umstellungen sind auch sonst im Buche Hesekiel notwendig; so gehören 11_{22-25} zu 10_{1-22} oder 4_{16-17} zu 4_{9-11}. In 39_{17} ist mit dem Syr. die übliche Reihenfolge wieder herzustellen. In v. 19 ist der Schluß als Auffüllung zu streichen, wie vielleicht auch mit Hans Schmidt v. 18 *c* und *d*. In v. 20 lies וְרֹכֵב mit LXX.

[2]) Einleitung und Schluß sind hier wiederum deutlich gegeben. Die letzten Worte in v. 8 sind als Auffüllung zu streichen. In v. 9 sind בערו und השיקו Varianten Jahn. In v. 10 ist כי bis אש erklärende Glosse.

[3]) Die Abtrennung am Anfang und am Schluß ist klar. In v. 11 lies שֵׁם; streiche קבר als richtige Glosse zu מקום. v. 13 *a* ist Variante zum Anfang von v. 12.

die begraben, ‘ ’ die noch übrig sind   auf der Fläche des Landes. ‘ ’
Nach Verlauf von sieben Monaten spähen sie aus,
15 durchwandern die Wanderer das Land.
Sieht einer ein Totengebein,
richtet er ein Mal daneben auf,
bis die Totengräber es begraben
im Tal der Menge Gogs ‘ ’   16 und das Land reinigen[1]*.*

In einem Liede von zehn Strophen besingt der Prophet das Schicksal Gogs. Jede Strophe, mit deutlichem Rhythmus und durchgeführtem Parallelismus der Glieder, ist in sich abgerundet und steht selbständig neben der anderen. Mit Ausnahme der letzten sind sie sämtlich als Worte Jahves eingekleidet, mit besonderen Einleitungs- und Schlußformeln, sodaß man fast von einem Liederzyklus reden könnte. Aber sie sind als eine eng zusammengehörige Einheit gedacht und nach einem gemeinsamen Plane aufgebaut. Jede wird von einem Grundgedanken beherrscht und greift eine bestimmte Situation heraus; meist wird dieselbe Situation von verschiedenen Seiten aus in verschiedenen Strophen beleuchtet: drei besingen die Zeit vor dem Angriff, drei den Kampf und vier die Folgen der Niederlage Gogs. So gewinnt man einen zusammenhängenden Überblick über die geschilderten Ereignisse nach Art eines kleinen Epos. Am nächsten verwandt ist in dieser Hinsicht das Deboralied, freilich mit dem Hauptunterschied, daß dort die Vergangenheit, hier die Zukunft gefeiert wird, oder anders ausgedrückt, daß dort reine Lyrik, hier prophetische Lyrik vorliegt. Das Deboralied steht auch an prophetischer Kraft und Schönheit hoch über der hier vorliegenden Dichtung.

Hesekiel ist nicht der Verfasser. Das Ereignis, von dem der Prophet spricht, steht noch in weiter Ferne und soll erst *nach vielen Tagen* oder *am Ende der Jahre*[2] eintreten, ist also zweifellos eschatologisch gedacht. Das Datum wird noch genauer formuliert: Die Zeit ist reif, wenn Israel wieder aus aller Welt gesammelt ist, wenn das verwüstete Palästina wieder bewohnt und der Acker wieder bestellt wird, wenn das Volk in Städten ohne Mauern, Riegeln und Toren sicher zu siedeln glaubt[3]. Das paßt nicht auf die Verhältnisse kurz nach dem Exil; denn die Heimgekehrten lebten keineswegs sorglos, sondern waren von Samaritanern, Ammonitern und anderen feindlichen Nachbarn hart bedrängt und mußten daher unter Nehemia eine Mauer um Jerusalem bauen. Freilich braucht man nicht notwendig anzunehmen, daß an diesen Stellen Verhältnisse der Gegenwart geschildert werden; der Prophet konnte sie auch als den zu-

[1]) In v. 14 streiche את העברים und לטהרה als erklärende Glosse. v. 16*a* ist falscher gelehrter Zusatz. V. 21-29 sind erbaulicher Anhang, wie Herrmann erkannt hat.

[2]) 38_{8}.   [3]) $38_{8.\,11.\,14}$.

künftigen Hintergrund der von ihm geweissagten Ereignisse voraussetzen. Er selbst hätte deshalb ebenso gut im Exil wie nach dem Exil leben können.

Entscheidend ist etwas Anderes. Der Angriff Gogs bedeutet das große Chaos oder die Not der letzten Zeit, die dem endgültigen Anbruch des Heils vorangehen muß. Das paßt nicht zu einem exilischen Propheten. Die Verbannten waren des Glaubens, daß das Exil selbst die Endkatastrophe sei; jetzt sei das Unheil für immer vorüber, und mit der Heimkehr müsse der neue, große, herrliche Tag beginnen. So haben es Deuterojesaja und Hesekiel verkündet. Unser Prophet aber, obwohl er die Zerstreuung Israels unter alle Völker zweifellos kennt, wartet dennoch auf die Zeit der größten Not. Solche Gedanken und Stimmungen waren erst geraume Zeit nach der Rückkehr aus Babylonien möglich. Dazu kommt: Wäre Hesekiel der Verfasser, so würde man erwarten, daß er ein furchtbares Unheil über Chaldäa, und nicht über Jerusalem oder Palästina ankündigte. Überdies wird unter allen Verbündeten Gogs Chaldäa nicht ein einziges Mal genannt. Endlich ist auffällig, daß alle sittlichen Ideen fehlen; um den Unterschied zu ermessen, muß man etwa Hes. 36_{16-38} mit der hier vorliegenden Weissagung vergleichen. Gog geht zugrunde einfach deswegen, weil er gegen Israel kämpft; Jerusalem wird gerettet einfach deswegen, weil es Jahves Stadt ist und Gott sich dort verherrlichen will. Diese ausschließlich patriotische Orientierung ist bei einem Propheten wie Hesekiel nicht wahrscheinlich[1]). Eines könnte man freilich zu seinen Gunsten anführen: die Sorge um die kultische Reinheit des Landes, die ganz zu dem Geist des priesterlich gesinnten Dichterpropheten stimmt. „Daß so viele Menschen schuldlos sterben, kümmert den Propheten nicht, aber daß auch nur ein Menschenknochen unbegraben bleibt, das ist ihm ein unerträglicher Gedanke" (Hans Schmidt). Indessen wäre diese Anschauung auch bei einem Jünger oder Freunde Hesekiels nicht unmöglich; warum soll es nicht mehr solcher Priester im Prophetenmantel gegeben haben?

Als der Held des endzeitlichen Dramas wird Gog genannt, der *Fürst von Mesech und Thubal*. Wie Winckler erkannt hat, ist Mesech gleich Phrygien; denn der in den Keilschriften erwähnte Mitâ von *Muski* ist Midas von Phrygien. In dem Gefolge Gogs erscheint Gomer, in den Keilschriften *Gimirrai*, heute Kimmerier genannt. Die Kimmerier griffen unter Sargon (um 710) Martu, unter Sanherib (um 690) Midas von Phrygien und unter Asurbanipal (um 650) Gyges von Lydien an; in den Kämpfen mit ihm wurden sie aufgerieben, während die ihnen nachdrängenden

---

[1]) **Bousset**: Religion² S. 251 Anm. 3 hat diese Weissagung zuerst dem Hesekiel abgesprochen, wenngleich mit unzureichenden Gründen. **Steuernagel**: Einleitung S. 591 gibt den Widerspruch Hesekiels mit c. 38f. zu (er erinnert besonders an 34_{28}; 39_{26}), meint aber, daß der Prophet in späteren Jahren seine Zukunftserwartungen geändert habe. Aber eine solche grundlegende Wandlung ist unmöglich, weil bei ihm alle Voraussetzungen fehlen.

Skythen sich noch weiter südwärts wandten. Gog von Phrygien ist demnach aller Wahrscheinlichkeit nach Gyges von Lydien, den man fälschlich nach Mesech-Phrygien versetzt und zum Fürsten der Kimmerier gemacht hat[1]). Gyges war schon früh eine beliebte Sagenfigur[2]), sodaß sein Name auch den Israeliten bekannt werden konnte. Aber es bleibt zunächst unbegreiflich, wie sie in ihm eine Verkörperung sozusagen des „Antichristen" erblicken konnten; sie waren niemals mit ihm in Berührung gekommen und konnten darum auch nicht gut seine Wiederkehr am Ende der Tage erwarten.

Verständlich wird dieser Gedanke indessen vielleicht durch die hier vorausgesetzte Verbindung Gogs mit den Kimmeriern, die durch ihre Wildheit weithin berüchtigt waren; Gyges hat einmal einige von ihnen, die er gefangen hatte, als Kuriosität an Asurbanipal geschickt[3]). Nun hatten die Israeliten freilich auch mit den Kimmeriern direkt niemals zu tun, wohl aber mit den stammesverwandten Skythen; das ist offenbar auch die Meinung Wellhausens, nach dem die Skythen „in Gog und Magog ihren Reflex erzeugt haben". In der Tat, bei einem Propheten, der Lydien und Phrygien miteinander verwechselt, darf man auch die Skythen unbedenklich mit den fast gleichzeitig auftauchenden und in derselben Richtung vordrängenden Kimmeriern vertauschen. Da die historischen Ereignisse schon verwischt sind, kann man den Verfasser frühestens hundert Jahre später datieren, sagen wir rund um 500 v. Chr. Es ist darum auch gleichgültig, wie weit die Überlieferungen, von denen er abhängig ist, Geschichte oder wie weit sie Sage sind, wenn nur solche Traditionen überhaupt nachweisbar sind. Da kommt uns die heiß umstrittene Nachricht Herodots zu Hülfe, nach der die Skythen nicht nur ganz Vorderasien eroberten, sondern auch an der Küste des Mittelländischen Meeres entlang zogen und Ägypten bedrohten; aber Psammetich I. bewog sie durch Bitten und Geschenke, wieder umzukehren[4]). Das Ziel der Skythen war Ägypten; in der Regel nimmt man jedoch an, daß damals auch Palästina in Gefahr war, überschwemmt zu werden. Obwohl die Erzählung die Form der Sage trägt und obwohl sonst jede Bestätigung fehlt, kann doch ein Skythenzug bis an die ägyptische Grenze nicht als unmöglich gelten[5]). Jedenfalls fabelte man später davon, und neben der von Herodot mitgeteilten Überlieferung mag es noch manche andere gegeben haben.

---

[1]) Winckler kombiniert Gog mit den Gagitern (Amarnabriefe 1,38 Knudtzon); *Gaga* wäre nach Weber (bei Knudtzon S. 1015) ein altertümlicher Name für Karkemisch.

[2]) Vgl. schon Herodot I 8ff. [3]) KB. II 173.

[4]) Herodot I 105. Über die Geschichtlichkeit der Nachricht vgl. zuletzt Fritz Wilke: Das Skythenproblem (Alttestamentliche Studien, Rudolf Kittel dargebracht. Leipzig 1913. S. 222ff.).

[5]) Die von Wilke S. 232 dagegen geäußerten Bedenken erledigen sich durch die gegenwärtigen Erfahrungen des Weltkrieges von selbst.

Daß die Gogweissagung von übernommenen Traditionen abhängig ist, läßt sich deutlich erkennen. Man hat in ihr lediglich ein „Kind der Reflexion" gesehen (Smend); diese Anschauung stützt sich vor allem auf den späteren Zusatz 38 17, der auf ältere bisher unerfüllte Orakel hinweist. Daneben könnte man sich höchstens noch auf die Schilderung von der Verbrennung der hölzernen Waffen, der Schilde, Bogen, Pfeile, Handkeulen und Lanzen berufen, deren man sich entledigt, weil sie in der Friedenszeit des messianischen Heiles zu nichts mehr nütze sind, und könnte darin eine groteske Ausmalung altprophetischer Weissagungen und speziell derjenigen von Jes. 9 4 erblicken. Sieben Jahre haben die Israeliten Holz genug, ihre Herde und Öfen damit zu heizen; man ermißt daraus zugleich die ungeheure Größe des feindlichen Heeres und seine gewaltige Bewaffnung. Wie köstlich in dem holzarmen Palästina, wenn die Menschen nicht mehr mühselig Holz zu suchen brauchen! Aber merkwürdig ist schon die Rolle, die die Siebenzahl spielt. Sie erklärt sich nicht aus „Reflexion". Sieben Jahre heizt man mit den Rüstungen, sieben Monate begräbt man die Toten, und sieben Tage – so würde man nach diesem Stilgesetz im Folgenden zu hören erwarten, doch vergeblich. Der Prophet scheint einen Stoff aufgegriffen zu haben, der bereits eine Geschichte hinter sich hatte. Wie die Form so erinnert auch der Inhalt seiner ganzen Art nach an Märchen oder Sagen.

Dazu kommen ferner die Örtlichkeiten. Wenn man dem Verfasser zutraut, er habe die Lokalisierung der Ereignisse frei erfunden, dann müßten die Örtlichkeiten bekannt und die Gründe durchsichtig sein, warum er gerade sie wählt, aber das Gegenteil ist der Fall. Mehrfach wird betont, daß die Katastrophe *in Israel* stattfinden solle[1]); auch das Grab soll *in Israel* liegen und zwar *östlich vom Meere* oder *gegenüber dem Meere*[2]). Aber was heißt das? Ist das Mittelländische, das Tote oder das Galiläische Meer gemeint? Ohne eine nähere Bestimmung ist alles Raten umsonst, ganz abgesehen davon, daß das Land östlich des Toten oder des Galiläischen Meeres kaum noch zu Israel gerechnet werden kann, wenigstens nicht in der nachexilischen Zeit. Hätte ein Israelit den Stoff erfunden, so hätte er das Meer genauer bezeichnen müssen. Da die Geographie überhaupt nicht zu Palästina paßt, so kann die Erzählung erst sekundär nach Palästina übertragen worden sein.

Man könnte nun einen mythologischen Ursprung der Geographie und vielleicht des ganzen Stoffes erwägen. Gog, so heißt es einmal[3]), zieht gegen ein Volk, das auf dem Nabel der Erde wohnt. Gegenwärtig ist der Berg Zion gemeint. Nach der ursprünglich zugrunde liegenden Vorstellung hat wohl der höchste Gott diesen Ehrenplatz in der Mitte der Welt inne; wenigstens könnte das auch von ihm gesagt sein. Wie eine Örtlichkeit bei Sichem *Nabel der Erde* genannt wird[4]), so bildete für die Judäer

---

1) 38 18; 39 4. 9. 17. 2) 39 11. 3) 38 12. 4) Jdc. 9 37.

der Berg Zion den *Mittelpunkt des Nabels der Erde*[1]). Auch Hesekiel glaubt, daß Jerusalem mitten unter die Heiden gestellt sei und daß ringsum es her die Länder liegen[2]). Völlig entsprechend suchte man den Sinai im *Mittelpunkt der Wüste*[3]) oder ließ die Semiten gleich den Chinesen im *Reich der Mitte* wohnen[4]). So befindet sich nach jüdischer Anschauung: der heilige Berg[5]), nach babylonischer: Babylonien, nach griechischer: Delphi, Athen oder Paphos, nach mittelalterlichen Karten: Jerusalem im Mittelpunkt der Welt[6]). Diese Vorstellungsreihen erklären sich aus dem naiven Selbstbewußtsein der Völker, die sich als das Wesentlichste und Erhabenste auf Erden fühlen; alle übrigen Menschen werden auf die „Enden“, die „Winkel“ oder die „Peripherie“ beschränkt. Wollte man vermuten, daß hinter der Gog-Weissagung ein urzeitlicher, dann ins Eschatologische übertragener Mythus steht, so könnte man die beiden Ortsbestimmungen: *Nabel der Erde* und *östlich des Meeres* zu einer Einheit verbinden, etwa so: Die Wesen, die gegen den Götterberg im Nabel der Erde anstürmen, werden vernichtet und ihre Leichen jenseits des Ozeans bestattet, um den heiligen Berg nicht zu entweihen. Man könnte weiter mit Winckler an den Kampf der Giganten gegen die Götter erinnern, zumal die Giganten schon in der Odyssee[7]) zu einem frevelhaften, wilden Urvolk geworden sind, könnte ferner darauf hinweisen, daß speziell Erdbeben und vulkanische Erscheinungen die Waffen der Giganten sind und daß sie auch im Gog-Orakel nicht fehlen[8]), könnte überdies auch aus anderen Weissagungen wahrscheinlich machen, daß Mesech und Thubal als Riesen aufgefaßt wurden[9]) und daß Gog eine

---

[1]) Jub. 8_{19}. [2]) Hes. 5_{5}. [3]) Jub. 8_{19}.
[4]) Jub. 8_{12}. [5]) I Hen. 26_{1} f.

[6]) Vgl. W. Heinrich Roscher: Omphalos. Leipzig 1913; R. Meringer: Omphalos, Nabel, Nebel (in: Wörter und Sachen V, 1913) S. 43 ff.; dazu Martin P. Nilsson in der DLZ. 1914, Sp. 332 ff. Vgl. ferner unten Buch III.

[7]) Odyssee 7_{56} ff.

[8]) Neben den Erdbeben (38_{19}), den stürzenden Bergen und Felswänden (38_{20}) werden *Feuer und Schwefel* genannt (38_{22}), die typische Bezeichnung im Alten Testament für vulkanische Lava und Steine. Allerdings werden sie nicht, wie man erwarten müßte, von Gog und seinen Scharen, sondern von Jahve geschleudert, aber diese Umwandlung, so könnte man sagen, war notwendig, sobald die Giganten zu einem menschlichen Volk herabsanken. Ferner ist im jetzigen Text schwer verständlich, wie Israel gerettet werden kann, wenn Jahve *ein großes Erdbeben über das Land Israel* schickt; gerade diese Unanschaulichkeit könnte dafür sprechen, daß hier eine Überarbeitung stattgefunden hat. Jedenfalls würde man sich mit solchen Vermutungen nicht aus dem Bereich der Möglichkeiten entfernen; Israel kannte Riesensagen der Vorzeit in großer Zahl und speziell auch das Motiv vom Aufstürmen der Berge (Gen. 31_{46} ff.; Jdc. 15_{17}).

[9]) In Hes. 32_{27}, wo die Völker der Unterwelt aufgezählt werden, heißt es von Mesech und Thubal: *sie liegen nicht bei den Helden, den ‘Riesen der Urzeit’* (lies נפלים מעולם mit LXX und Cornill). Warum wird dies gerade an dieser Stelle hervorgehoben? Scheint daraus nicht zu folgen, daß dem Verfasser Mesech und Thubal auch als Riesen gelten?

mythische Gestalt war[1]), und könnte endlich auch Riesen mit verwandtem Namen anführen[2]). Aber so verlockend eine solche Hypothese sein mag, so bleibt sie doch ein Spiel der Phantasie mit Möglichkeiten, die sich nicht beweisen lassen.

Sicherer als einen mythologischen kann man einen **sagenhaften Hintergrund** vermuten, sei es daß der Verfasser einen vorzeitlichen Stoff ins Endzeitliche übertrug, sei es daß er sich bei seinen endzeitlichen Schilderungen durch Sagenmotive leiten ließ, die er aus einheimischen oder fremden Erzählungen kannte. Wer sich die Gogdichtung aus dem Futurum ins Perfektum übersetzt und sich vorstellt, sie sei etwa in der Genesis überliefert, würde keinen Augenblick schwanken, den in ihr benutzten Stoff als eine ätiologische Sage zu bezeichnen, die an vorhandene Grabdenkmäler anknüpft. Man würde speziell an Dolmen denken, die wahrscheinlich auch zur Ogsage Anlaß gegeben haben[3]). Dolmen finden sich zu gewaltigen Feldern mit oft mehr als 1000 Stück vereinigt überall im Ost-, teilweise auch im Westjordanland, aber hier nur vereinzelt[4]). Man würde auch verstehen, daß die Gebeine anderswo begraben sein sollen und daß die Grabsteine nur als Denkmäler für einstige Totengebeine aufgefaßt wurden; denn in den palästinischen Dolmen hat man vergeblich nach Knochen gesucht, obwohl ihre Deutung als Gräber sicher ist[5]). Wie sie heute noch den Arabern

---

[1]) Die Heuschreckenplage, die Amos (7_{1-3}) schaut, muß mythologischer Art sein, weil die zweite, mit ihr eng verbundene Vision, die nach Form und Inhalt verwandt ist, den Kampf gegen Tiâmat behandelt (statt ותאכל in v. 4 lies das *Vav cop.*; am Schluß lies את־חלב; zur Erklärung vgl. Die Schriften des AT. in Auswahl II 1 S. 351). Dieser Schluß ist absolut zwingend, wenn man das erste, dazu gehörige Visionenpaar zum Vergleich heranzieht. Sicher ist ferner, daß der hebräische Text völlig verderbt ist; die angebliche *Mahd des Königs* hat noch niemand einleuchtend zu erklären gewußt. Nun lesen die LXX καὶ ἰδοὺ βροῦχος εἷς Γὼγ ὁ βασιλεός = והנה גוג המלך (lies אחר) אחד ילק (Georg Hoffmann) *und die Heuschrecken folgten dem Könige Gog*. Da die Heuschrecken als Soldaten gedacht werden, die in Reih und Glied marschieren (vgl. unten zu Jo. 1 f.), so können sie einem Könige folgen. Man müßte sich dann Gog als einen Heuschreckenriesen vorstellen nach Art des Skorpionriesen im Gilgamesch-Epos.

[2]) Og, der König von Basan, wurde als Riese gedacht; die Sage von einem Riesensarkophag bei Rabbath Ammon (Dtn. 3_{11}) scheint an einen Dolmen anzuknüpfen; vgl. Greßmann: Mose und seine Zeit S. 318. Vielleicht ist Og eine Parallelgestalt, vielleicht ist er mit Gog identisch, wenn man den Namen aus der Fremde ableitet. Wie für Japheth Ἰάπετος als Urbild vermutet worden ist, so könnte man an einen Zusammenhang mit dem hethitisch-syrischen Ogygos, dem Könige der Titanen, denken, von dem „assyrische" Quellen der christlichen Zeit Näheres berichten; vgl. die Belege Wörners bei Roscher s. v. Ogygos Sp. 689 f. Aber vielleicht handelt es sich auch um sprachliche Anklänge.

[3]) Vgl. Deut. 3_{11}.

[4]) Vgl. die ziemlich vollständige Liste der Dolmenfelder bei H. Vincent: Canaan S. 411 und Peter Thomsen: Kompendium der palästinischen Altertumskunde S. 23. Zu ציון vgl. II Reg. 23_{17}; Jer. 31_{21}.

[5]) Die Auffassung der Dolmen als Altäre ist wissenschaftlich überwunden und wird nur noch von Dilettanten vertreten.

als die *Gräber der Kinder Israels* gelten, so mochten sie den Israeliten als die Grabsteine eines vorzeitlichen Volkes erscheinen. Vor allem mußte die ungeheure Zahl der Dolmen den Gedanken einer Katastrophe nahelegen, bei der ein ganzes Volk wegen seines Frevels durch das Eingreifen der Gottheit vernichtet wurde. Daß man die Wiederholung einer solchen Katastrophe auch in der Endzeit erwarten konnte, ist leicht begreiflich.

Wie dort die Grabmäler, so wurden im Tale Ha-ʿOberim die Gebeine Gogs gezeigt. Daß es solche Täler gab, ist von vornherein wahrscheinlich und wird durch Parallelen bestätigt[1]). Der Name des Tales kann auch deswegen nicht gut erdichtet sein, weil er später geändert werden soll in *Tal der Menge Gogs*[2]), also erst in Zukunft eine unmittelbare Beziehung auf Gog erhält. Wie Ewald zuerst erkannt hat, spielt der Verfasser mit dem gegenwärtigen Namen und deutet ihn als *Tal der Wanderer*[3]) oder, noch geistreicher wie *lucus a non lucendo*, als *Tal, das den Wanderern den Weg versperrt*[4]). Solche Etymologien aber sind, und das ist wiederum sehr beachtenswert, in der Genesis ganz geläufig; so führt auch dieser Zug darauf, daß der Prophet an wirklich vorhandene Örtlichkeiten anknüpft, die schon längst mit Sagen umrankt waren. Wo das Tal gelegen hat, läßt sich nicht feststellen, weil sonstige Überlieferungen fehlen; ein Glossator wußte noch von einer Stadt *Hamona*[5]), die in das Orakel nicht hineinpaßt und gerade darum tatsächlich existiert haben muß, auch wenn wir sonst nichts von ihr hören. Die übliche Kombination des Tales Ha-Oberim mit dem Gebirge Ha-Abarim[6]) muß fraglich bleiben; die Gegend wäre insofern passend, als sie östlich des (Toten) Meeres liegt und voll von Dolmen und anderen uralten Grabstätten ist, sodaß man dort auch das Grab des Mose suchte[7]).

Die natürlichste Annahme ist, daß die Gebeine, wenn sie überhaupt gesammelt und an einem Orte vereinigt werden, möglichst aus Palästina und Israel hinausgeschafft und jenseits der Grenze abgelagert werden. Gog soll zwar eine berühmte Grabstätte *in Israel* erhalten, wie ausdrücklich gesagt wird; aber gegen diese Angabe wird man mißtrauisch bleiben müssen, wenn man nicht harmonisierend annehmen will, daß hier das Grenzgebiet mit zu Israel gerechnet werde. Nun liegt zwar das Gebirge Ha-Abarim in Moab unmittelbar an der israelitischen Grenze, dennoch fehlt die innere Notwendigkeit, die Knochen Gogs gerade dorthin zu schaffen. Ein solcher Zwang wäre etwa dann vorhanden, wenn das Tal Ha-Oberim

---

[1]) Vgl. Hes. 37 1. An vielen Stellen Griechenlands fand man Gebeine von Giganten, ebenso in Kleinasien und Syrien; vgl. Ilberg bei Roscher s. v. Giganten Sp. 1651 f.

[2]) Hes. 39 11. [3]) 39 11. 14. 15. [4]) 39 11.

[5]) 39 16. Der Name ist von dem Glossator hinzugefügt worden, weil er ihm an das *Tal der Menge* (*hamôn*) *Gogs* erinnerte.

[6]) Die Spielerei mit dem Namen würde trotz der abweichenden Vokalisation bestehen bleiben. [7]) Dtn. 34 6.

zur Wüste gehörte oder zu einer anderen Gegend, in der Asasel oder sonstige Dämonen und böse Wesen hausen; wie man ihnen den Sündenbock zuschickt, so könnte man ihnen auch die Gebeine Gogs überlassen. Ganz in der Ordnung wäre es auch, wenn etwa das Tal Ha-Oberim ein Paß wäre, der als Einfallstor für die Feinde Israels in Betracht käme; da könnten die Leichen als ein warnendes Memento aufgestapelt werden und den *Wanderern den Weg versperren.* Keine dieser Möglichkeiten trifft auf das Gebirge Ha-Abarim zu.

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die ursprüngliche Geographie des vom Dichter benutzten Stoffes gar nicht auf Palästina oder Jerusalem zielte, wenn sie auch hinterher einigermaßen den palästinischen Verhältnissen angepaßt sein mag. Vor allem muß die Ortsbestimmung des Tales Ha-Oberim: *östlich vom Meere* aus einem Lande stammen, wo sie völlig eindeutig ist. Das würde z. B. für Ägypten gelten; da der Nil auch sonst als *Meer* bezeichnet wird, so ist die Übersetzung *östlich vom Nil* sprachlich einwandfrei. Aber auch sachliche Schwierigkeiten wären dann beseitigt; östlich vom Nil erstreckt sich die Wüste, der selbstverständliche Begräbnisplatz für alle Ägypter, deren Totenstädte bekanntlich am Rande der Wüste lagen. Wenn man speziell an die Wüste der Sinaihalbinsel denkt, so kommt überdies hinzu, daß sich dort das gegebene Einbruchstor für alle asiatischen Feinde wie Gog und seine Scharen befand. Sollten die Gegner zerschmettert werden, ehe sie den geheiligten Boden Ägyptens betraten, so mußte es dort geschehen; und gelang es ihnen, einzudringen und das Land zu verunreinigen, so mußte man wenigstens ihre Gebeine wieder dorthin schaffen. Daß gerade die Ägypter auf solche Gedanken verfallen konnten, ist bei ihrem starken Totenglauben leicht begreiflich. Herodot[1]) erzählt, daß nach der Schlacht zwischen Psammenitos und Kambyses — es wird an der pelusischen Nilmündung gewesen sein; denn da ist der Eingang nach Ägypten — die Gebeine der Gefallenen aufgestapelt wurden, nach Ägyptern und Persern gesondert. Herodot hat sie selbst noch dort liegen gesehen; etwas Ähnliches beobachtete er in Papremis.

Nun kommt aber noch Eines hinzu. Die Kommission von Totengräbern, die eigens gewählt und eingesetzt wird, um nach Verlauf von sieben Monaten die dann noch übrigen Leichen fortzuschaffen und in dem dafür bestimmten Tale zu bestatten, ist eine ebenso sonderbare Idee wie die Errichtung der Grabmale; die Kommission wandert im ganzen Lande umher und späht aus nach Grabmalen, die jedermann, um ihr die Arbeit zu erleichtern, verpflichtet ist, da aufzustellen, wo immer er einen Leichenknochen findet[2]). Auch wenn man keine Antwort darauf weiß, sollte man

---

[1]) Herodot III 12; vgl. 11.

[2]) Mit Unrecht nimmt man in der Regel an, daß die Kommission nur die Aufgabe hatte, die Totenmale zu errichten und daß daneben noch Totengräber vorhanden seien. Aber von einer zweiten Kommission ist nicht die Rede. Ferner steht

doch die Frage aufwerfen: Woher stammt dieser Gedanke? Denn solche Motive erfindet man nicht, auch der Prophet nicht, sondern er läßt sich durch irgendwoher bekannte Tatsachen anregen. Der Dichter scheint durch eine ägyptische Sitte inspiriert zu sein, die Herodot berichtet[1]). In Ägypten werden die heiligen Tiere in die dafür bestimmten Städte gebracht. Die Ochsen gehören nach Atarbechis im Delta. Wenn nun irgendwo ein Ochse stirbt, wird er vorläufig von den Einwohnern der Stadt vor den Toren begraben, doch so daß ein Horn oder beide als Wahrzeichen aus der Erde hervorsehen. Nach einer gewissen Zeit, wenn er verwest ist, kommen die frommen Leute aus Atarbechis, die auf ihren Fahrzeugen durchs ganze Land in alle Dörfer streifen, graben die Gebeine aus, führen sie fort und bestatten sie an einer und derselben Stätte.

In diesem Zusammenhang ist noch eine andere Nachricht Herodots von Interesse. Er behauptet, daß es in der Nähe von Buto einen engen Gebirgspaß gab, der schon zum arabischen Gebiet gehörte; er führt in eine große Ebene, die mit der Ebene Ägyptens zusammenhängt. Als er dorthin kam, sah er eine Fülle aufgeschichteter Schlangenrippen. Im Frühling, so wurde ihm erzählt, erscheinen dort unzählige geflügelte Schlangen, die aus Arabien nach Ägypten wollen; aber die Ibisse stellen sich ihnen in dem Paß entgegen, beißen sie tot und lassen sie nicht durch[2]). So wird die Grenze Ägyptens wunderbar geschützt. Das Motiv von den geflügelten Schlangen in der Wüste ist uns auch sonst bekannt[3]). Es begegnet uns aber noch einmal wieder in der von Josephus überlieferten Sage, die von einem Feldzug des Mose gegen die Äthiopier weiß[4]). Da sind es ebenfalls geflügelte Schlangen in der Wüste, aber nicht an der Ost-, sondern an der Südgrenze Ägyptens; sie wollen nicht hinein in das Land, sondern sie versperren den Menschen den Weg. Aber Mose überwindet die Gefahr, indem er Ibisse mit sich nimmt. Ein Zusammenhang dieser Sagenform mit der Herodots ist trotz der Unterschiede kaum zu leugnen; jedenfalls kann an dem ägyptischen Ursprung der jüdischen, in das Leben Moses gewiß schon vor Josephus verflochtenen Sagen kein Zweifel sein. Diese Parallelen sind hier zunächst deshalb beigebracht worden, weil man aus ihnen erkennt, daß nach dem Glauben der Ägypter die Zugänge zu ihrem Lande abgesperrt waren, sei es durch Ibisse oder Schlangen. Ein Ägypter oder ägyptischer Jude konnte daher auch wohl auf den Gedanken verfallen,

---

in v. 14 מקברים (das nicht in לקבר, geschweige denn in לחקר zu „verbessern" ist!) neben dem vorhergehenden עברים. Endlich ist in v. 15 das Subjekt von ראה das unbestimmte *man*, da es sonst ראו heißen müßte.

[1]) Herodot II 41; vgl. Wiedemann S. 193ff.; Erman: Rel.[2] S. 197.

[2]) Herodot II 75; Wiedemann S. 318ff. Das hier genannte Buto ist unbekannt; Gutschmied hat an Bubastis gedacht.

[3]) Greßmann: Mose und seine Zeit S. 285; dort sind die assyrischen und biblischen Parallelen zusammengestellt.

[4]) Josephus Ant. II 10 2.

den Paß östlich des Nils durch die Gebeine Gogs für künftige Feinde zu verriegeln und unzugänglich zu machen.

Nun erinnern wir uns daran, daß der Feldzug der Kimmerier-Skythen nach Herodot gar nicht Palästina, sondern Ägypten galt und daß er an der ägyptisch-syrischen Grenze zum Stillstand kam; Ägypten wurde vor dem Einfall der barbarischen Horden gnädig bewahrt, nach Herodot[1]) durch die Bitten und Geschenke Psammetichs I. Die Rettung Ägyptens konnte nur ein Ägypter erzählen. Diese Skythensage Herodots stammt demnach aus Ägypten. Sie ist von dort nach Philistäa gewandert und in Askalon angesiedelt. Dabei ist vielleicht ein neues, spezifisch philistäisches Motiv hinzugekommen, das von Interesse ist erstens deswegen, weil es den deutlichen Charakter des Wunders bewahrt hat, den die übrige Sage vermutlich erst in der Fassung Herodots verloren hat, und zweitens deswegen, weil es schon früher, wahrscheinlich in Verbindung mit anderen Sagen, jedenfalls aber ohne Beziehung auf die Skythen, den Israeliten bekannt geworden ist[2]). Auch Askalon, so erzählt Herodot, wurde von den Skythen geschont, nur einige versuchten den Tempel der „himmlischen Aphrodite" zu plündern, wurden aber mit Krankheit geschlagen. Die θήλεια νοῦσος, die *weibliche Krankheit,* die hier genannt wird, paßt ausgezeichnet zu einer Geschlechtsgöttin wie der Himmels-Astarte; überdies gab es wahrscheinlich in ihrem Tempel heilige Dirnen, an denen sich die ausschweifenden Skythen vergriffen und die sie vielleicht raubten. Dasselbe Motiv treffen wir im Alten Testamente wieder in der dreifach erzählten Sage vom Raub der Ahnfrau durch den Pharao, Abimelech, König von Gerar, oder Abimelech, König von Philistäa[3]). Wenn Abimelech nach dem Verkehr mit Sara von einer Geschlechtskrankheit befallen wird[4]), so ist das ein merkwürdiges Motiv, während man es in der philistäischen Sage sofort begreift. Weil es dort einleuchtender ist, wird es auch von dort stammen. Damit ist freilich noch nicht bewiesen, daß auch die Skythensage zu den Israeliten wanderte; aber wenn diese aus Ägypten nach Philistäa übertragen wurde, so ist kein Grund einzusehen, warum sie nicht auch weiter zu den Israeliten gekommen sein sollte.

Herodot begründet den Abzug der Skythen mit den Bitten und Geschenken Psammetichs; das scheint eine spätere rationalistische Umdeutung zu sein für die ursprünglich wunderbare Rettung des Landes. Wir haben das Motiv von dem wunderbaren Grenzschutz Ägyptens durch die Gottheit oder die von ihr gesandten Tiere kennen gelernt: Schlangen oder Ibisse halten die menschlichen oder tierischen Feinde fern, mögen sie von Süden

[1]) Herodot I 105.

[2]) Vgl. dazu Genaueres in meinem Aufsatz: „Der Raub der schönen Ahnfrau" im Protestantenblatt.

[3]) Gen. 12; 20; 26.

[4]) So deutlich Gen. 20 17, allerdings vor dem geschlechtlichen Verkehr. Aber Gen. 12 läßt die „Plage", die auch schwerlich etwas Anderes als eine Geschlechtskrankheit sein kann, nachher eintreten.

oder von Norden einzudringen versuchen. Hierher gehört nun ferner die Sanherib-Legende, nach der die Assyrer mit Hülfe der Feldmäuse des Horus geschlagen werden[1]). Wie in diesem Falle die Assyrergefahr durch ein Gotteswunder gnädig abgewendet wurde, so erzählte eine andere Legende von der Bewahrung durch die Skythen. Da es viele derartige Geschichten gegeben hat, so ist die Vermutung nicht zu kühn, daß neben der von Herodot mitgeteilten Fassung der Sage noch andere Formen geläufig waren, die vielleicht der Gogdichtung nahestanden und als ihr Urbild gelten könnten, ist doch ein Zusammenhang zwischen der ägyptischen und der judäischen Sanherib-Legende kaum zu leugnen. Aber während diese den Verhältnissen der beiden Völker und ihren Anschauungen gut angepaßt worden ist, haben sich in der judäischen Skythen- oder Gog-Legende noch einige Züge erhalten, die den ägyptischen Ursprung zu verraten scheinen: der Begräbnisplatz östlich des Meeres, die Sorge um die Toten und speziell die Kommission der Leichenbestatter.

In Ägypten wird auch die Verbindung Gogs mit den Kimmeriern vollzogen sein; jedenfalls ist sie dort leichter verständlich, weil Gyges eine bekannte Größe war. Gyges, der sich der Kimmerier mit Hülfe der Assyrer zu erwehren suchte, hat nach assyrischen Nachrichten auch Beziehungen zu Ägypten angeknüpft; ihm verdankt Psammetich seine Söldnertruppen[2]). So konnte sich in Ägypten die Erinnerung an ihn erhalten; es ist auch leicht begreiflich, daß dort unter dem Einfluß der Skythengefahr eine Verschiebung der geschichtlichen Tatsachen eintrat, freilich nur, wenn die Skythen wirklich Ägypten bedrohten. Nach alledem wird man den mythischen Ursprung der Gogdichtung ablehnen und vielmehr eine sagenhafte Grundlage annehmen, die zunächst in Ägypten geschaffen, dann aber nach Palästina übertragen und aus der Vergangenheit in die Endzeit verlegt wurde nach dem Grundsatz: so wie es einst geschah, soll es sich am Ende der Tage wiederholen. Wem diese Hypothese einleuchtet, wird Hesekiel nicht für den Verfasser halten, sondern eher an einen ägyptisch-jüdischen Propheten denken.

Mag auch einzelnes von dem, was hier entwickelt wurde, zweifelhaft bleiben, so ist jedenfalls die Tatsache unumstößlich, daß neben den „Reflexionen" auch Traditionen stehen, die schon eine Geschichte hinter sich hatten, bevor sie das hier vorliegende Orakel beeinflußten. Die benutzten Überlieferungen sind ganz einzigartig; sie kehren im Alten Testamente weder vorher noch nachher wieder. Hätten Wellhausen und seine Anhänger Recht, daß hier zum ersten Male in Israel eine eschatologische Weissagung ausgesprochen worden sei, dann wäre diese Prophetie von entscheidender Bedeutung für die ganze Apokalyptik gewesen; in diesem Falle würde man aber erwarten, ihren Spuren immer wieder zu begegnen. Man sucht indessen vergeblich danach; erst in nachbiblischer Zeit hat Gog eine Rolle gespielt. In allen Völkerorakeln, die wir bisher kennen gelernt

[1]) Herodot II 141. [2]) Breasted-Ranke S. 416.

haben, sind uns völlig andere Stoffe entgegengetreten, obwohl sie sich in der heilseschatologischen Wendung, der wunderbaren Rettung Jerusalems, aufs engste mit der Gogdichtung berühren. Diese ist also keineswegs grundlegend gewesen; sie ist vielmehr nur eine Episode, nur ein Beispiel neben anderen in der Geschichte der Völkerorakel. In einem Punkte steht ihr vielleicht die Heuschreckenweissagung Joels nahe.

18. Die Heuschreckenweissagung (Jo. 1 1–2 27).

Es sind uns drei prophetische Klagelieder Joels überliefert, die, dichterisch betrachtet, als die schönsten Erzeugnisse ihrer Gattung gelten müssen. Anlaß dazu gab dem Propheten eine große Heuschreckenplage, die zu seiner Zeit stattfand und die zusammen mit einem Schirokko das Land völlig verheerte. Dies Ereignis steht im Mittelpunkt der drei Lieder, deren Eigentümlichkeit man am schärfsten dann erfaßt, wenn man den Unterschied zwischen lyrischen und prophetischen Klageliedern beachtet. Denn es ist natürlich etwas anderes, ob ein „Psalmist“ oder ein Prophet solche Lieder singt.

Das erste Lied (1 2–20) ist kunstvoll in vier Strophen aufgebaut. Es beginnt mit dem Thema: Eine Heuschreckenplage, wie sie nie zuvor gewesen ist und nie wieder sein wird, hat das Volk betroffen (1 2–4). Auf diese Einleitung folgt als Hauptstück (1 5–18) die Klage, die Beschreibung der Not. Vorangestellt wird das, was am wenigsten drückt und doch hart genug empfunden wird von allen weinfrohen Männern in Israel, die Verwüstung der Rebstöcke (1 5–7). Schlimmer ist die völlige Vernichtung aller Feldfrüchte und der Obsternte (1 8–12). Am schwersten aber wiegt die Tatsache, daß nun auch Tisch und Altar Jahves leer bleiben müssen (1 13–18). Zeigt sich schon hierin die unverkennbare Art des nachexilischen Heilspropheten, dem vor allem der Kultus am Herzen liegt, so offenbart sich dies noch mehr in dem kurzen Gebet des Propheten, das den Schluß des Liedes bildet (1 19–20). In den lyrischen Klageliedern fehlt das Gebet um Befreiung aus der Not zwar niemals, es ist im Gegenteil die Hauptsache, aber die großen Unheilspropheten vor dem Exil hätten anders geurteilt als Joel; da sie das Unglück Israels für verschuldet hielten, hätten sie das Gebet unterdrückt oder in einem Orakel hinzugefügt, daß es nicht erhört werden solle[1]). Wenn Joel, der Prophet und darum auch der auserwählte Liebling Jahves, für sein Volk Fürbitte einlegt, ist er der Erfüllung gewiß. Nur einmal deutet er leise an, warum ihm die gegenwärtige Heuschreckenplage als etwas Unheimliches gilt: weil sie der Vorbote für den nahenden Tag Jahves ist (1 15). Joel hofft demnach, durch sein Gebet die Endkatastrophe abwenden zu können, auch dies ein deutliches Merkmal des Epigonentums! Die vorexilischen Propheten unterschieden weder, wie es hier in dogmatischer Weise geschieht, zwischen dem Tage Jahves und seinen Vor-

[1]) Man vergleiche Jer. 14 2-10, ebenfalls ein prophetisches Klagelied: 3-6 die Klage; 7-9 das Gebet; 10 die göttliche Antwort (das Gebet soll nicht erhört werden!).

boten noch hätten sie jemals geglaubt, sie könnten dem von Jahve gedrehten Rad des Schicksals in die Speichen greifen. Man braucht nur Am. 4_{6-12} oder Jes. $9_{7}-10_{4}$ und 5_{25-30} zu lesen, um den ungeheuren Abstand Joels zu empfinden.

Das zweite Lied (2_{1-14}) beginnt in der Einleitung mit der Aufforderung, die Posaunen zu blasen, wie beim Buß- und Bettag, und das Volk auf die drohende Gefahr aufmerksam zu machen; denn der Tag Jahves steht bevor (2_{1-2a}). Der Hauptteil enthält die Klage über die Not, die bereits eingetreten ist: Wie kreischende Möwen dem Seesturm voranfliegen und das nahende Unwetter verkünden, so melden die Heuschrecken die Katastrophe vom Ende der Welt (2_{2b-11}). Den Schluß bildet eine prophetische Mahnung, in die Form eines Gotteswortes gekleidet[1]), die Herzen und nicht die Kleider zu zerreißen; *vielleicht* wird sich dann Jahve Israels erbarmen, denn er ist langmütig und voll Güte (2_{12-14}). Eine solche Mahnung am Schluß eines Klageliedes ist echt prophetischer Art; bei einem lyrischen Dichter muß sie fehlen, weil er nicht im Namen Gottes reden kann. Diese Gattung mit ihrem vorsichtigen *Vielleicht* wäre an sich auch bei den vorexilischen Propheten des Unheils nicht undenkbar; dennoch verrät Joel auch hier, daß er ihr Enkel ist. Denn während bei jenen die Buße in praktischem Handeln, vor allem in der Betätigung sozialer Gesinnung, besteht, ist dem Joel das Gefühl innerer Zerknirschtheit die Hauptsache.

Auch das dritte Lied (2_{15-27}) beginnt mit der Aufforderung zu einem allgemeinen Fasttag und mit dem Gebet der Priester an Jahve, er möge Israel nicht zum Spott der Heiden werden lassen, ein häufiges Motiv der Klagelieder (2_{15-17}). Den Hauptteil aber (2_{18-27}) bildet die unmittelbar damit verbundene[2]) Verheißung, daß Jahve das Gebet erhören will. Die Heuschrecken werden vernichtet, der Regen fällt aufs neue, die Tonnen füllen sich wieder mit Korn und die Keltern mit Most und Öl. Was das vorige Lied nur bedingt in der Form der Mahnung ausgesprochen hatte, das wird

---

[1]) Man beachte das נאם יהוה in v. 12; auch die Aufforderung in v. 1 ist von Jahve gesprochen. Obwohl diese Einkleidung schon vor dem Exil, besonders bei Jeremia nachweisbar ist, ist sie doch Kennzeichen der Entartung.

[2]) Hier ist der Zusammenhang von keinem Exegeten sicher erkannt worden. Auch Margarete Plath, die mit Recht von einer „Klageliturgie" spricht, findet in c. 1 und 2 nur eine lose Disposition, weil sie eine zusammenhängende Einheit annimmt. Nun ist aber zunächst mit 2_{15} deutlich ein neuer Ansatz gegeben; die Aufforderung zum Trompetenblasen, die eine Parallele zu 2_{1} bildet, muß ein neues Gedicht einleiten. Dies kann aber nicht mit 2_{17} schließen, da dann die Hauptsache fehlen würde; es ist daher falsch, wenn die Exegeten mit 2_{18} einen neuen Spruch beginnen. Richtig ist ihre Beobachtung, daß in 2_{18} eine Wendung vorliegt und daß zwischen 2_{17} und $_{18}$ das Fasten und die Buße als Tatsache vorausgesetzt wird, aber beides wird im Geist des Propheten als geschehen vorweggenommen. Das *Perfectum* in 2_{18} ist demnach als *Futurum exactum* (oder *Perfectum propheticum*) aufzufassen, wie auch in den folgenden Versen Perfectum und Futurum durcheinander gehen.

hier ohne jede Einschränkung verkündet: Jahve hat wirklich Erbarmen mit seinem Volk, er wird sich des Unheils gereuen lassen und Israel wieder begnadigen; damit ist die Katastrophe des Tages Jahves endgültig abgewehrt. Der Prophet nimmt die Erfüllung im Glauben vorweg und schildert die Zukunft schon als Gegenwart oder Vergangenheit; so sicher ist seine Überzeugung von der Kraft der Buße und des Fastens, woran es das Volk selbstverständlich nicht fehlen lassen wird. Damit erweist er sich aufs neue als einen nachexilischen Heilspropheten.

Diese literarische Analyse lehrt, daß die Lieder Joels straff disponiert und vorzüglich aufgebaut sind und daß auch nicht ein einziger Vers als unecht zu streichen ist. Es ist notwendig, dies zu betonen, weil damit der Bankerott der bisherigen Betrachtungsweise offenbar wird; die Schule Wellhausens — Wellhausen selbst hat in seinem feinen Gefühl öfter das Richtige getroffen — muß auf eine einheitliche Erklärung verzichten und weiß sich nur durch unmotivierte und gewaltsame Streichungen zu helfen[1]). Das rote Tuch ist ihr die Eschatologie, die man, da sie nicht gut geleugnet werden kann, auf einen späteren Bearbeiter zurückführt, ohne zu merken, daß man damit der Prophetie Joels das Herz ausschneidet.

Die Schilderung der Heuschrecken ist zum Teil sehr realistisch. Sie werden verglichen mit einem zahlreichen, zum Kriege gerüsteten Heere (2 5); sie stoßen einander nicht, verwirren ihre Pfade nicht, jeder bleibt auf seiner Bahn (2 7 f.). Obwohl sie keinen König haben, so heißt es einmal Prov. 30 27, bewahren sie doch alle eine gute Ordnung. In Südafrika heißen die Wanderheuschrecken *Rooi Batjes Rotröcke* oder *Soldaten*, die so wegen ihrer roten (englischen) Uniform genannt werden. „Die Vergleichung wird um so treffender, als die jungen Heuschrecken sich ebenfalls zu Zügen ordnen und geschlossen über die Gegend marschieren. In ihren günstigen Jahren sieht man ganze Armeen derselben auf dem Marsche, die meist eine bestimmte Richtung einhalten und dieselbe nicht gern aufgeben" (Brehms Tierleben VI, 481). „Sie gleichen einem Schwarm von Ameisen, und alle nehmen, ohne sich gegenseitig zu berühren, denselben Weg, stets in geringer Entfernung von einander" (ebd. S. 486). Wenn der Prophet den Lärm, den sie machen, mit dem Gerassel der Kriegswagen und mit dem Geprassel des Stoppelfeuers vergleicht (Jo. 2 5), so sagt der moderne Naturforscher: „Das ewige Auf- und Niedersteigen, das Schwirren der Tausende von Flügeln und das Knirschen der gefräßigen Kinnbacken am Boden verursacht ein eigentümliches, schwer zu beschreibendes Geräusch, welches sich mit dem Rauschen eines starken Hagelschauers noch am besten vergleichen läßt" (ebd. S. 482). Daß die Heuschrecken den Dieben gleich in die Häuser dringen, wird von der großen Plage des Jahres 1865 aus Nazareth berichtet (Nowack zu Jo. 2 9). Noch häufiger erfahren wir, daß sie Wolken

[1]) Vgl. zuletzt Hölscher: Die Profeten S. 430 ff.

bilden, die das Sonnenlicht nicht durchlassen (Brehm S. 480); Sonne und Mond verlieren ihren Glanz (Jo. 2$_{10}$).

Daneben aber findet sich eine Reihe unverständlicher Züge, die von einer Heuschreckenplage nicht zu erklären sind: *Vor ihm her frißt das Feuer, hinter ihm drein loht die Flamme* (2$_{3}$); *Völker* erschrecken vor ihnen (2$_{6}$); vor ihnen *zittert die Erde, bebt der Himmel* (2$_{10}$); *Jahve donnert vor seinem Heere her* (2$_{11}$). Diese Einzelheiten fallen um so mehr auf als andere, wie gezeigt worden ist, eine wirkliche Heuschreckenplage mit erstaunlicher Naturtreue beschreiben. Nun muß man gewiß bedenken, daß der Dichter seine Phantasie weniger zu zügeln braucht als der nüchterne, wissenschaftliche Beobachter. Da Joel überdies in den Heuschrecken die Vorboten des Tages Jahves sah, dessen Anbruch er schon zu erleben glaubte (2$_{11}$), so mußte er erst recht geneigt sein, das tatsächliche Ereignis mit den Augen des apokalyptischen Propheten anzuschauen und phantastisch auszuschmücken. Daher begreift man die Übertreibung, eine solche Plage sei noch nie dagewesen und werde nie wiederkommen (2$_{2}$), und alle die anderen Züge, nach denen Jahve an der Spitze dieses seltsamen Heuschreckenheeres durch Donner und Erdbeben, Feuer und Flamme die Völker der Welt in Schrecken setzt. Der Glaube an die Nähe des Tages Jahves muß die örtlich beschränkte Plage ganz von selbst zur großen kosmischen Katastrophe erweitern.

Dennoch wird diese psychologische Erklärung nicht allen Ansprüchen gerecht. Es bleibt ein Rest, der jeder solchen Deutung spottet, 2$_{20}$:

Den Feind aus Norden treib ich weg von euch
und stoße ihn in ein ödes und wüstes Land,
seinen Vortrab in das östliche Meer,
seinen Nachtrab in das westliche Meer,
daß sein Gestank aufsteigt . . .[1]).

Der Feind aus dem Norden oder *der Nördliche* (הצפוני) paßt nicht auf die Heuschrecken, die von Süden oder Südosten aus der Wüste kommen. Joel muß daher den Ausdruck als einen *terminus technicus* übernommen haben, über dessen Entstehung nur Vermutungen möglich sind. Da die Heuschrecken als phantastische Wesen geschildert werden, so könnte man an einen mythischen Ursprung denken. Wie das Gilgamesch-Epos Skorpionriesen kennt, so wären auch Heuschreckenriesen nicht unmöglich[2]). Apk. Joh. 9$_{1-11}$ werden mischgestaltige Heupferde vorausgesetzt mit Menschenköpfen, Weiberhaaren, Löwenzähnen und Skorpionschwänzen; auf dem Haupte tragen sie Goldkronen. Sie kommen hervor aus dem *Brunnen des Abgrunds*, und an ihrer Spitze steht *Abaddon*, d. h. Scheol[3]). Die Ungetüme

[1]) Der Schluß des Verses ist verloren gegangen oder verderbt; denn ותעל צחנתו ist unmöglich (Wellhausen), und die folgenden Worte stammen aus v. 21.
[2]) Vgl. oben S. 128 Anm. 1. [3]) Vgl. Job. 26$_{6}$; 28$_{22}$; Ps. 88$_{12}$; Prov. 15$_{11}$.

sind also als Höllengeister charakterisiert[1]). Es wäre falsch, wollte man die Tradition aus Joel ableiten; eher ließe sich denken, daß beide aus derselben oder einer verwandten mündlichen Überlieferung schöpften. Indessen fehlt gerade bei Joel alles Mythologische, und das phantastische Beiwerk läßt sich als dichterische Phantasie hinreichend erklären, ohne daß es eines verblaßten mythologischen Stoffes notwendig bedarf. Man wird es darum vorziehen, den Begriff des *Nördlichen* zwar nicht speziell mit Jeremia (Wellhausen), wohl aber allgemeiner mit den geschichtlichen Erfahrungen Israels zusammenzubringen; da die gefährlichsten Feinde der ausgehenden Königszeit aus dem Norden kamen, so konnten der Feindliche und der Nördliche synonyme Ausdrücke werden.

Damit ist aber die in 2 20 vorausgesetzte Geographie noch nicht klar. Als die natürliche Anschauung des Israeliten würde man das Wort Jahves erwarten: „Ich will die Heuschrecken in die Wüste" oder „in das Meer" jagen. Beides für sich wäre möglich und verständlich, aber die Verbindung beider ist rätselhaft, zumal überdies von zwei Meeren die Rede ist. Versteht man unter dem östlichen das Tote, unter dem westlichen das Mittelländische Meer, dann würden die Heuschrecken gerade das zwischen ihnen gelegene Juda bedecken. Jahve will sie aber weit wegtreiben; überdies sollen nur Vortrab und Nachtrab ins Meer fallen, die Hauptmassen dagegen in die Wüste. Hier wird demnach eine Wüste vorausgesetzt, die im Osten und im Westen von einem Meere begrenzt ist[2]). Diese Geographie paßt zwar nicht zu Palästina oder Judäa, wohl aber zur Sinai-Halbinsel. Wie Herodot (II 158) das Mittelländische Meer als das *nördliche*, das Rote Meer als das *südliche* bezeichnet, so konnte man auch den Golf von Suez das westliche, den von Akaba das östliche Meer nennen[3]); was dazwischen liegt, ist Wüste. Gerade weil die Heuschreckenschwärme aus der Wüste der Sinai-Halbinsel nach Palästina zu kommen pflegen, würde diese Gegend als Grabstätte für sie geeignet sein; sie werden wieder dorthin zurückgetrieben, von wo sie ausgegangen sind. Gegen diese Auffassung spricht aber der Begriff des *Nördlichen*; hätte der Verfasser eine klare geographische Anschauung gehabt, hätte er eher vom „Südlichen" reden oder einen anderen Ausdruck wählen müssen. Wahrscheinlicher ist deshalb anzunehmen, daß für den Propheten, wie *der Nördliche* die typische Bezeichnung für den Feind, so die Sinai-Halbinsel als die typische Grabstätte aller Palästina bedrängenden Gegner gegeben war. Dasselbe ließ sich bereits aus der Gogweissagung erschließen, und eben dasselbe tritt uns zum dritten

[1]) Vgl. Gunkel: Schöpfung und Chaos S. 214f. 217ff.; Boll: Offenbarung S. 68ff.

[2]) Es ist deswegen auch unmöglich, hier die beiden Meere mit dem westlichen und östlichen Ozean des Weltbilds zu identifizieren, weil sie keine Wüste umschließen (vgl. Buch III).

[3]) Während die wissenschaftliche Geographie Sammelnamen bevorzugt, liebt die volkstümliche Geographie überall in der Welt möglichst viele Teilnamen.

Mal in dem Orakel Daniels entgegen, das über Antiochus, den *König des Nordens*, ergeht: er muß sterben *zwischen den 'beiden' Meeren und dem Berge der heiligen Pracht*, d. h. zwischen dem Roten Meere und Jerusalem oder, anders ausgedrückt, auf der Sinai-Halbinsel, wenn er von Ägypten nach Palästina zurückkehrt[1]). Nur in diesem einen Punkte hängen die drei Prophetien über Gog, die Heuschrecken und Antiochus zusammen: Der Feind, der sich am Ende der Tage gegen Jerusalem erhebt, kommt aus dem Norden und fällt auf der Sinai-Halbinsel; im übrigen weichen sie völlig von einander ab. Schon deshalb ist es unmöglich, den Ursprung dieser Vorstellung in der Gogdichtung zu suchen; alle drei schöpfen vielmehr aus derselben Überlieferung, die letzlich aus Ägypten stammen muß; nur für den Ägypter ist der Tod des *Nördlichen* auf der Sinai-Halbinsel selbstverständlich.

Joel ist auch sonst von allerlei Traditionen abhängig; so weiß er von einem *Tal Josaphat* oder von einem *Tal der Entscheidung*, in dem die „Heiden" zusammengebracht und gerichtet werden sollen[2]). Die Namen mögen von ihm geschaffen sein, aber von sich aus ist er schwerlich darauf verfallen; um ein geographisch festzulegendes Tal handelt es sich ursprünglich jedenfalls nicht, wenn es auch später bei Jerusalem gezeigt wurde. Ein zweites Beispiel ist für uns von besonderem Interesse, weil es ebenfalls auf eine ägyptische Vorstellung zurückzuführen ist. Joel bezeichnet das Paradiestal, das von den Wassern des Tempels von Jerusalem durchströmt wird, als das *Akazienta*l[3]). Man hat an den *wâdi es-samṭ*[4]) gedacht, ohne doch sagen zu können, warum gerade dieser Wadi von der Paradiesquelle getränkt werden soll. Gemeint ist vielmehr das aus dem ägyptischen „Brudermärchen" bekannte *Akazienta*l[5]), das vermutlich da lag, wo der Nil vom Himmel auf diese Welt herabkam; dort ist das Paradies für den Helden, der mit den Göttern verkehrt, bis sie ihm eine Eva schaffen, um ihm seine Einsamkeit zu vertreiben. Sieht man von dem märchenhaften Kolorit ab, so paßt die Lage des Akazientals ausgezeichnet zu dem, was sonst für die eschatologischen Himmelswasser charakteristisch ist.

19. Zusammenfassung.

Blicken wir nun zurück, so zeigt sich als erste Eigentümlichkeit aller Völkerorakel die enge Verbindung von Unheil und Heil. Dabei ist

[1]) Dan. 11 45; statt ימים ist vielleicht der Dual zu lesen, doch würde auch der Plural denselben Sinn ergeben. Das Mittelländische Meer dagegen kann nicht gut gemeint sein, da gar kein Grund einzusehen ist, warum der König gerade dort auf dem Wege zwischen der Meeresküste und Jerusalem fallen sollte; dann würde es einfacher heißen: „vor den Toren Jerusalems".

[2]) Jo. 4 2. 12. 14.

[3]) Jo. 4 18; zu den Paradiesvorstellungen vgl. unten Buch III.

[4]) Daran hat Wellhausen gedacht; die Aussprache des Tales lautet so nach Dalman PJ. IV, 1908, S. 11.

[5]) G. Maspero: *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*³. Paris [ohne Jahreszahl]. S. 8 Anm. 3.

die Verteilung im großen und ganzen sehr einfach: Das Unheil ist für die Heiden, das Heil für Jerusalem bestimmt; der Völkersturm, der gegen die Stadt heranbraust, wird abgewehrt, indem die Nationen vernichtet werden, Zion aber gerettet wird. Im Grunde genommen handelt es sich also um Verheißungen. Daran können auch einzelne Modifikationen nichts ändern. So sollen einerseits von den Völkern Einige übrig bleiben, die sich zu Jahve bekehren (Zeph. 3$_{8-10}$; Sach. 14$_{12-19}$); es sind ja auch, streng verstanden, immer nur die Krieger der Nationen vor Jerusalem versammelt. Da andererseits die Katastrophe, wo sie überhaupt lokalisiert wird, vor Jerusalem stattfindet, so wird naturgemäß auch diese Stadt in eine Periode der Angst und des Schreckens versetzt, ehe die große Wendung eintritt. Immerhin, wenn auch alle Völkerorakel ohne Ausnahme eine heilseschatologische Spitze haben, so ist doch bei einzelnen von ihnen die dem messianischen Reich vorausgehende Zeit des Unheils ausführlicher geschildert.

Die Völkerweissagungen enthalten also beide Seiten der Eschatologie in sich, was sonst nur ganz selten der Fall ist (vgl. oben). Die Gattung muß *in den Kreisen der Heilspropheten entstanden* sein, wie ihre heilseschatologische Pointe lehrt; Jesaja kann daher nicht ihr Schöpfer gewesen sein. Aber die Unheilspropheten konnten sie sich aneignen, wenn sie wollten; das haben in der Tat schon vor dem Exil außer Jesaja auch Micha und Zephanja getan. In der Regel sind die Völkerorakel dabei äußerlich unverändert geblieben; sie haben aber insofern einen andern Sinn gewonnen, als jetzt der größere Nachdruck auf dem Unheil ruht. Am weitesten vom Geiste Jesajas entfernen sich diejenigen Völkerweissagungen, in denen die charakteristischen Gedankenreihen der großen Propheten ganz fehlen (Jes. [10$_{28-34}$]; 17$_{12-14}$; 29$_{1-8}$; [31$_{4-9}$])[1]); die bloße Erwähnung Jahves als des Gottes, durch den die Feinde fallen, kann das sittliche Pathos nicht ersetzen, das wir sonst bei einem Manne wie Jesaja gewohnt sind. Dennoch hat man schwerlich ein Recht, ihm diese Orakel abzusprechen; ihre Eigentümlichkeit würde sich zur Genüge erklären, wenn man Abhängigkeit von heilseschatologischen Vorbildern annimmt.

Da die Völkerweissagungen für Jerusalem Unheil und Heil zugleich umschließen, so lassen sie sich in zwei Teile zerlegen, in eine Drohung und eine Verheißung für die Stadt. Diese Spaltung ist in einzelnen Sprüchen Jesajas tatsächlich nachweisbar (Jes. 8$_{5-8.\,9-10}$; 10$_{20-23.\,24-26}$; 29$_{1-5a.\,5b-8}$). Schon darin zeigt sich der Geist der Unheilspropheten, deren Zorn in erster Linie und meist allein ihrem eigenen Volke gilt. Eine solche *Drohung gegen Zion* ist bei den Heilspropheten undenkbar, die im Gegenteil das Bestreben haben, die kommende Katastrophe für ihr Volk so glimpflich wie möglich darzustellen. Hier liegt demnach eine Neuerung Jesajas vor, die zunächst mehr formeller Art ist.

[1]) Die beiden in eckigen Klammern gesetzten Sprüche sind nur verstümmelt überliefert.

Man erwartet nun aber, daß Jesaja da, wo er sich die Völkerorakel innerlich angeeignet hat, auch seine sittlichen und religiösen Ideale zum Ausdruck bringt. Rein theoretisch betrachtet, müßte dies an drei Punkten geschehen; es müßte begründet werden erstens: warum das Unheil über Zion kommt, zweitens: warum die Völker vernichtet werden, und drittens: warum Jerusalem doch noch im letzten Augenblick aus der Gefahr gerettet wird. Mustert man die Völkerweissagungen Jesajas unter diesem Gesichtspunkt, so ergibt sich, daß sie nur vereinzelt mit echt prophetischem Geiste erfüllt sind; denn nirgends sind alle drei Postulate innerhalb desselben Spruches, wohl aber sind sie getrennt in verschiedenen Worten nachweisbar. Dies Resultat müßte den überraschen, der die Völkerorakel organisch aus der Verkündigung der Unheilspropheten ableiten wollte, weil Einzelnes nicht dazu paßt; das Anorganische würde sich dagegen sehr leicht erklären, wenn man an die Übernahme einer bereits geläufigen Gattung denkt, die erst allmählich den Idealen der großen Propheten angeglichen werden konnte.

Die Drohung gegen Jerusalem wird in den meisten Völkerorakeln entweder direkt oder indirekt als Strafe für die Sünden der Einwohner betrachtet. Diese Motivierung fehlt dagegen Jes. 17_{12-14} und 29_{1-8}, wenn man von den beiden schlecht überlieferten Sprüchen 10_{28-34} und 31_{4-9} absieht, die vielleicht ursprünglich einer ethischen Begründung nicht entbehrten. Andererseits ist die höchste Stufe 28_{14-22} erreicht, wo das Unheil ausschließlich auf Jerusalem beschränkt bleibt; die Vernichtung der Nationen wird hier stillschweigend vorausgesetzt und das Heil nur von fern angedeutet. Hier hat der Prophet rücksichtslos die letzten Konsequenzen aus seinem Ideal gezogen, ohne deshalb die Heilseschatologie aufzugeben.

Wird so die Züchtigung Zions meist auf besondere Gründe zurückgeführt, so sucht man umgekehrt bei der Drohung der Völker meist vergeblich nach sittlichen und religiösen Gesichtspunkten. Da Jesaja von Rachegefühlen frei ist, so begreift man nicht, warum er den Nationen überhaupt den Untergang verkündet, wenn er nicht eben durch die patriotisch orientierte Tradition der Heilspropheten gebunden war. Indessen sind doch einzelne Ausnahmen zu machen. Auf 28_{14-22} wurde bereits verwiesen als auf einen Spruch, in dem die Vernichtung der Feinde überhaupt nicht ausdrücklich ausgesprochen, sondern nur vorausgesetzt wird. Wie hier so ist 10_{5-19} ein vollständiger Ausgleich mit dem prophetischen Ideal erreicht, aber in anderer Art: Assur verdient zerschmettert zu werden, weil es sich in frevlem Übermut gegen den Plan Jahves versündigt hat; statt Mittel zum Zweck zu sein, wollte es Selbstzweck werden. Jahve wollte Israel und das Böse in der Welt strafen, Assur aber will die Reiche erobern und die Völker ausrotten, um sich selbst an die Stelle Gottes zu setzen. Der Plan, den Jahve beschlossen hat und ausführen wird, ist auch 14_{24-27} angedeutet, ohne daß er näher erläutert wird. In diesen drei Sprüchen erhebt sich Jesaja, wie vor allem Staerk betont hat, zu einer universal-

geschichtlichen, religiös orientierten Betrachtung. Der weltweite Horizont, der das Wirken Jahves über alle Völker ausdehnt, die streng sittliche Auffassung der Gottheit, die das Gute überall in der Welt, auch in der Politik und Kriegsführung der Nationen, durchsetzen will, die Ausschaltung völkischer Rachegefühle, das alles ist eines Propheten wie Jesaja durchaus würdig und aus der Heilseschatologie schlechterdings nicht zu begreifen.

Um so krasser sticht davon ab die Verheißung an Zion, die sich meist unvermittelt an die Drohung reiht und durch nichts gerechtfertigt scheint. Nur in dem Spruche 10_{20-26} wird die Bekehrung des Restes als Voraussetzung für die Rettung hervorgehoben; freilich bleibt auch dann noch der plötzliche Umschwung auffällig, und besonders rätselhaft ist, warum nicht neben der Züchtigung Assurs auch die der unbußfertigen Israeliten betont wird. Ebenso merkwürdig ist der Unterschied zwischen der Drohung 8_{5-8} und der dazu gehörigen Verheißung 8_{9-10}; während dort das Unheil mit dem Unglauben der Jerusalemer motiviert wird, die sich lieber auf neue Wasserleitungen als auf Jahve verlassen, wird hier die Rettung verkündet, ohne daß sie von einer veränderten Haltung der Jerusalemer abhängig gemacht wird. Die Zerschmetterung der Völker erklärt sich hier wie fast überall im letzten Grunde einfach daraus, daß Jahve Jerusalem helfen will, weil es seine Stadt ist.

Nun hat man vielleicht ein Recht, bei einem Manne wie Jesaja die sittlich-religiösen Gedanken auch da, wo sie nicht ausgesprochen werden, stillschweigend zu ergänzen; der Prophet war gewiß nicht verpflichtet, in jedem Orakel seine ganze „Theologie" oder „Weltanschauung" auseinanderzusetzen, und wie von dem zeitgenössischen Hörer so kann er auch von dem modernen Leser ein Körnchen Salz verlangen. Es mag bereitwillig zugegeben werden, daß in allen Völkerweissagungen „die Idee der absoluten Macht Gottes über die Welt" (Staerk) zum Ausdruck kommt, daß Assur zermalmt werden muß, weil es sich selbstvermessen in den Plan Jahves nicht fügen will, und daß Zion begnadigt wird, weil sich der Rest im letzten Augenblick bekehrt. Damit ist aber nicht erklärt, warum Assur auf den Bergen Jahves oder gar unmittelbar vor den Toren Jerusalems vom Schicksal ereilt wird. An diesem Motiv müssen alle psychologischen Versuche zerschellen, die man unternommen hat oder unternehmen könnte, um die Völkerweissagungen aus dem Wesen der jesajanischen Prophetie abzuleiten; denn es ist nicht ethischen oder religiösen, sondern patriotischen Ursprungs. Der entscheidende Gedanke ist einzig und allein: das Eingreifen Jahves zugunsten Zions, das gerettet werden muß, weil — es eben Zion ist, die Stadt und der Tempel Jahves. Die Völkerorakel bedeuten demnach einen teilweisen Rückfall Jesajas in die patriotische Heilseschatologie oder in die Volsreligion, die er sonst bekämpft und die er innerlich, bisweilen auch hier, überwunden hat. Man braucht auch bei dieser Auffassung die Ideen von der universalen Macht Jahves, von seinem Weltplan und von

seiner Forderung der Buße nicht zu leugnen, aber sie sind nicht primär, sondern sekundär, d. h. sie sind nachträglich an einen ganz andersartigen und bereits überlieferten Stoff herangebracht, um ihn dem prophetischen Ideal anzupassen.

Man hat die Völkerweissagungen aus den geschichtlichen Erfahrungen Jesajas ableiten wollen und nimmt daher einen Bruch in seiner Auffassung des assyrischen Weltreichs an, den man psychologisch motiviert denkt entweder durch die Ereignisse des Jahres 701 (Wilke) oder durch noch spätere Erlebnisse[1]) (Staerk). Wie die meisten Orakel Jesajas sind auch die Völkerweissagungen in der Regel nicht genauer zu datieren, und alle Versuche, sie in die letzte Periode des Propheten zu verlegen, beruhen auf unbewiesenen und unbeweisbaren Hypothesen. Die einzige unter ihnen, die sich chronologisch sicher bestimmen läßt, gehört in die Zeit des Ahas, also in die erste Periode Jesajas (8_{5-10}; vgl. oben), und widerlegt die Meinung, daß sich das Urteil des Propheten über Assur fundamental gewandelt habe. Dies Resultat wird durch innere Gründe bestätigt. Wer die Geburt Immanuels als des Messias für nahe bevorstehend hielt, glaubte an eine Zukunft seines Volkes, mochte selbst hinter den gefährlichen Aramäern das noch gefährlichere Assur drohen (vgl. u. Buch IV); das Reich des Messias aber konnte nur dann beginnen, wenn zuvor alle satanischen Mächte durch den Lenker der Weltgeschichte überwunden waren. Der Messiasglaube ist ein Beweis dafür, daß Jesaja allezeit auf eine schließliche Vernichtung Assurs gehofft hat. Das Eingreifen Jahves steht ihm vor aller Erfahrung fest. Diese unumstößliche Gewißheit ist weder von einer Bekehrung Israels noch von einer sinnlosen Grausamkeit Assurs abhängig, sondern beruht einzig und allein auf seiner Überzeugung von der herrlichen Zukunft Israels, die er mit seinem Volke teilte; darin konnten ihn keine Enttäuschungen sein ganzes Leben hindurch wankend machen, wohl aber mochten ihn einzelne geschichtliche Erfahrungen darin noch bestärken. Die Gattung der Völkerorakel ist nach alledem älter als Jesaja.

20. Alte Überlieferung.

Will man nun erkennen, was aus der Überlieferung stammt, so muß man gerade von denjenigen Zügen ausgehen, die bei Jesaja auffällig sind oder bei ihm nur leise angedeutet werden. Dazu gehört zunächst die allgemeine Bezeichnung der Feinde als der *Völker*; was Jesaja damit meint und was man bei Jesaja allein erwartet, ist *Assur* (vgl. oben). Nach der Anschauung der literarkritischen Schule sind die Völker ein jüngerer, nachexilischer Ersatz für einen ursprünglich historischen Völkernamen im Anschluß an die Gogweissagung (Hes. 38 f.). Trotzdem auch sie zu den Völker-

[1]) Es kann hier ganz abgesehen werden davon, daß Orakel Jesajas aus der Zeit nach 701 nicht nachweisbar sind; die Hypothese Staerks scheitert schon an seiner unmöglichen oder wenigstens unwahrscheinlichen Rekonstruktion der Feldzüge Sanheribs.

orakeln gerechnet werden muß, kann sie dennoch nicht als Ausgangspunkt in Betracht kommen. Zunächst ist sie selbst eine sehr komplizierte Größe, die einer besonderen Erklärung bedarf. Hier aber interessiert uns vor allem, daß sie mit Assur nichts zu tun hat; unter den dort genannten Völkern fehlt Assur überhaupt. Statt dessen werden Mesech und Thubal, Gomer und das Haus Thogarma aufgezählt, kurz die Völkerschaften, die sich um die Kimmerier gruppieren. Es ist von hier aus völlig unbegreiflich, wie Assur, das in der nachexilischen Zeit garnicht mehr existierte, an die Stelle Gogs und seiner Scharen treten konnte. Methodisch wird man vielmehr so schließen: Da die assyrische Gefahr älter ist als die kimmerische, so müssen die Assur-Orakel älter sein als die Gogweissagung; Gog oder Gomer ist demnach vermutlich ein Ersatz für Assur. Wenn nun bei Jesaja auffälligerweise neben Assur noch die Völker genannt werden, so wird man weiter folgern, daß *Assur* wahrscheinlich ein Ersatz für *die Völker* ist. Die literarkritische Anschauung ist also gerade umzukehren: Die *Völker* repräsentieren nicht die jüngere, sondern die ältere Stufe.

Das wird durch eine zweite Erwägung bestätigt und ergänzt. Obwohl die Völkerorakel Jesajas durch den Namen Assurs in der assyrischen Zeit verankert sind, findet sich daneben eine Reihe von Zügen, die nur aus der eschatologischen Zeit zu erklären sind. Sonst ist nicht zu begreifen, wie Jesaja im Zusammenhang mit dem Völkersturm den Messias erwarten (8 5—10) oder wie er auf einen Neubau des Tempels im Urmeer hoffen kann (28 14—22). Genau die gleiche Erscheinung liegt bei Hes. 38f. vor; obwohl die Namen historischer Völker genannt werden, spielen die Ereignisse doch am Tage Jahves. In den Völkerorakeln Joels, Sacharjas und der eschatologischen Psalmen begegnen uns die Vorstellungen der Weltkatastrophe, des Friedensreiches und des Paradieses auf Schritt und Tritt, aber es fehlen alle geschichtlichen Beziehungen. Diese Sprüche und Lieder sind innerlich organisch, während ihnen gegenüber die Dichtungen Jesajas und Hes. 38f. als anorganisch gelten müssen. Infolgedessen hat man keinen Grund, gerade die Gogweissagung als Ausgangspunkt der Entwicklung zu betrachten. Am Anfang muß eine einheitliche Anschauung gestanden haben, und man kann daher nur fragen, ob die geschichtlichen oder die eschatologischen Züge sekundär hinzugekommen sind. Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein: Da die großen Propheten nach dem allgemein anerkannten Kanon an die gegebenen, historischen Zustände anknüpfen, so sind die historischen Beziehungen ihr eigentliches Werk, alles Eschatologische dagegen muß, wenn es trotzdem vorhanden ist, aus der Tradition stammen. Demnach ist auch hier die literarkritische Anschauung gerade umzukehren: Das Eschatologische repräsentiert nicht die jüngere, sondern die ältere Stufe.

In den Völkerorakeln Jesajas fällt drittens auf, daß von politischen Ereignissen und Kämpfen verhältnismäßig selten die Rede ist; statt dessen werden Naturkatastrophen geschildert. Nun darf man dort, wo Assur

genannt wird (wie 8 5–10), unter der Überschwemmung des Euphrath ohne weiteres ein Bild der alles überflutenden Heere der Assyrer verstehen. Aber dieser Auffassung erwachsen Schwierigkeiten da, wo menschliche Feinde überhaupt nicht erwähnt werden (wie 28 14–22). In der Regel ist bei Jesaja Naturhaftes und Politisches eng mit einander verschmolzen; es fragt sich auch hier, welches von beiden man für das Ältere halten muß. Da der historischen Bedingtheit der jesajanischen Orakel nur die politische Prägung völlig entspricht, so empfindet man das Naturhafte als einen Fremdkörper, den man einer älteren Tradition zuschreiben möchte. Hes. 38 f. ist auch hier nicht der Ausgangspunkt der Entwicklung gewesen, da die Gogweissagung dieselbe Verquickung der beiden Elemente enthält, die für die meisten Völkerorakel Jesajas charakteristisch ist. Dieselbe Erscheinung findet sich fast überall wieder; nur Ps. 93 ist wie Jes. 28 14–22 ausschließlich naturhaft. Aber das Naturhafte fehlt fast nirgends; und grade weil es oft nur leise hineinklingt und als überflüssiges Rankenwerk anmutet (wie Ps. 48 8; 81 5; 96 10), darf man es für den letzten Überrest einer alten Überlieferung halten, die man nicht ganz hat verdrängen können. So ist auch hier die literarkritische Anschauung umzukehren: Das Naturhafte repräsentiert nicht die jüngere, sondern die ältere Stufe.

Faßt man die drei Ergebnisse zusammen, so fügen sie sich zu einem einheitlichen Bilde. Die Völkerorakel handelten ursprünglich von einer eschatologischen Katastrophe naturhafter Art, genauer von einer Weltkatastrophe. Aus dieser Erwartung als dem Zentralgedanken erklären sich alle Einzelheiten: Sie gehört ihrem innersten Wesen nach ans Ende der Tage, und sie muß notwendig auch alle Völker in Mitleidenschaft ziehen. Stellt man sie an den Anfang, so versteht man auch die weitere Entwicklung: Als das Weltreich der Assyrer Juda bedrohte, glaubte Jesaja das Ende der Welt nahe; infolgedessen wurden die eschatologischen Weissagungen historisiert, Assur trat an die Stelle der Völker, und das Naturhafte wurde ins Politische gewendet. Derselbe Vorgang konnte sich, den geschichtlichen Ereignissen entsprechend, immer wiederholen; das ist tatsächlich zur Zeit der Kimmerier geschehen, wie aus der Gogweissagung hervorgeht. Hes. 38 f. spielt deshalb in der Geschichte der Eschatologie nur eine sekundäre Rolle; die Bedeutung, die man dieser Dichtung zugeschrieben hat, beruht nur auf einem nicht gerechtfertigten Einfall Wellhausens, den man nicht kritiklos hätte fortpflanzen sollen. Da Juda in der nachexilischen Zeit keine politische Geschichte mehr erlebte, so ist begreiflich, daß die ursprünglich eschatologische und naturhafte Art der Völkerorakel wieder rein zu Tage tritt.

Jesaja hat zweifellos die Idee einer eschatologischen Weltkatastrophe gekannt; das bezeugen außer einzelnen Völkerweissagungen, in denen sie ausdrücklich ausgesprochen wird (10 20–26; 14 24–27; 17 12–14; 28 14–22), auch andere Orakel. Diese Vorstellung, die mit seinen ethisch-religiösen Idealen nichts zu tun hat und die der historischen Gebunden-

heit seiner Prophetie zuwiderläuft, hat er aus der Überlieferung übernommen. Man muß sich aber vor dem Irrtum hüten, als ob er von einem Mythus, d. h. der ausgeführten Erzählung einer eschatologischen Weltkatastrophe abhängig gewesen sei. Der Gedanke der Weltkatastrophe ist zwar mythischen, d. h. nicht-wissenschaftlichen, Ursprungs; es gab auch Mythen einer Weltkatastrophe der Urzeit (wie den Tiâmat- und den Sintflutmythus), aber keine entsprechende Erzählung der Endzeit, wenigstens soweit wir zu erkennen vermögen. Nur so erklärt sich die bunte Mannigfaltigkeit, mit der das Ende der Welt in den Völkerorakeln ausgemalt wird. Weitaus am häufigsten ist das Motiv einer Wiederkehr der Urflut (Jes. 8_{5-10}; 10_{20-26}; 17_{12-14}; 28_{14-22}; Ps. 46; 48; 93). Man kann für diese Fälle kurz von einer Übersetzung des urzeitlichen Tiâmat-Mythus in die Endzeit reden, obwohl das ungenau ist; denn es liefen viele Mythen und noch mehr mythische Einzelvorstellungen von der Urflut und den Kämpfen der Urzeit um[1]). Als der Mythus verblaßte und historisiert wurde, traten zunächst ganz allgemein die Völker, dann bestimmte Völker wie die Assyrer, die Kimmerier, Gog und seine Scharen an die Stelle der Chaoswesen, der satanischen Mächte des Urmeeres. Die Vermenschlichung der mythischen Ungeheuer wird schon vor Jesaja begonnen haben; jedenfalls schließt die Idee der Weltkatastrophe die Ausmalung der Endzeit als eines gewaltigen Völkerkampfes nicht aus. Die eschatologische Zeit gilt überhaupt als eine Periode, in der alle Schrecken des Himmels und der Hölle losgelassen werden. Jahve entfesselt die Kräfte der Natur; Feuer und Sturm, Lavastrom und Schwefelregen helfen ihm, die Feinde zu besiegen (Jes. 28_{14-22}; 29_{1-8}; 30_{27-33}; Hes. 38f.; Jo. 4_{9-17}). Auch Legenden- und Märchenmotive werden herangezogen, um das grausige Bild noch phantastischer zu gestalten: Jahve fällt den Weltbaum mit der Axt (Jes. $10_{5-15.\,28-34}$), oder er geht um und holt sich ein Menschenopfer wie in der Paschanacht Ägyptens (Jes. 30_{27-33}); die Pest wütet wie einst, als Dod mit seinem Pestschwert vor Jerusalem stand (Jes. 29_{1-8}); furchtbare Krankheiten, wie Schwindsucht und Fieber oder Verwesung bei lebendigem Leibe, werfen den Gegner nieder (Jes. 10_{5-19}; Sach. 14_{12}), oder dämonische Blindheit schlägt Mensch und Tier mit betäubender Verwirrung und versenkt sie in einen Wunderschlaf (Sach. 12_4; Ps. 76).

Aber wie auf den Regen Sonnenschein, so muß auf die Katastrophe das Heil folgen. Auch diesen Gedanken hat Jesaja der Tradition entnommen. Die übliche Voraussetzung ist, *daß die große Wendung* erst dann ein-

[1]) Die Einseitigkeit, mit der *Gunkel* in seinem Werke: Schöpfung und Chaos, alles auf einen einzigen Mythus hat zurückführen wollen, hat er selbst in seiner Genesis[3] S. 122 als falsch erkannt. Vielleicht gab es eine besondere Vorstellung, nach der die Wasser (Chaosungetüme) den Göttersitz im Meere bedrängten; das konnte besonders leicht umgedeutet werden auf die Völker, die den Berg Zion angreifen.

treten kann, wenn die Leiden ihren Höhepunkt erreicht haben. Aber während die Heilspropheten vor und nach Jesaja den Völkersturm möglichst an Jerusalem vorüberbrausen lassen, haben Jesaja und die Unheilspropheten überhaupt Jerusalem in die Katastrophe mehr oder weniger mit hineingezogen. Jahve läßt das Unheil sich bis zum äußersten steigern; wann der Umschwung kommt, weiß niemand, auch Jesaja nicht, der zu verschiedenen Zeiten verschieden geurteilt hat. Bisweilen scheint es, als wenn Zion vor dem Schlimmsten bewahrt bleibt, bisweilen muß es den Kelch der Leiden bis auf die Neige leeren; diese Anschauung wechselt, den geschichtlichen Ereignissen entsprechend, die den Zeitpunkt bestimmen, wann das Heil anbrechen soll. Hier spielt die Wirklichkeit hinein und verlangt immer aufs neue Vertagung und Aufschub. Aber daß die Zeit kommen muß, in der Jahve eingreift, darin ist Jesaja mit den Heilspropheten einer Meinung. Der *terminus technicus* dafür lautet שוב שבות *die Wendung wenden*[1]), ein spezifisch heilseschatologischer Ausdruck, der die Wiederherstellung der Stadt oder *des Landes in den früheren Zustand* (Jer. 33_{11}) bezeichnet, genauer in den Zustand am Anfang der Welt.

Dem Zusammenbruch der Völker und der Katastrophe folgt das messianische Heil unmittelbar auf dem Fuße: der Grund zum neuen Tempel wird gelegt (Jes. 28_{14-22}); die Weltherrschaft Israels beginnt (Mich. 4_{11-13}; 5_{6}f.); das Friedensreich bricht an (Hes. 38f.; Ps. 46; 76); die Religion Jahves wird zum Licht der Welt (Zeph. 3_{8-10}; Sach. 14_{12-19}; die Thronbesteigungspsalmen) und der Messias selbst erscheint. Er wird zwar in den Völkerorakeln nur zweimal[2]) ausdrücklich genannt (Jes. 8_{5-10}; Sach. 12_{9-14}); diese auf den ersten Blick auffällige Tatsache erklärt sich daraus, daß die Feinde der Endzeit nicht vom Messias, sondern von Jahve selbst vernichtet werden. Aber es kommen bestätigend zwei messianische Weissagungen hinzu (Jes. 7_{14-17}; Mich. 5_{1-5}), die ebenfalls Drangsal und eine wilde Empörung der Völker (oder der Assyrer) dem Messias vorausgehen lassen. Ja, die vier Sprüche scheinen darin übereinzustimmen, daß sie den Höhepunkt der Not zu Lebzeiten des Messias voraussetzen. Vielleicht wurde gar der Messias selbst von den Leiden betroffen. Sicher kennt erst Sach. 12_{9}ff. den Tod des Messias (vgl. unten). Apk. Joh. 12 weiß von Verfolgungen des Messias

---

[1]) Die früher übliche Übersetzung *das Gefängnis wenden* wird neuerdings mit Recht aufgegeben (vgl. die Literatur bei Gesenius-Buhl); sie paßt nicht Jer. 33_{11}; Hes. 16_{53}; Ps. 126_{4} und Job. 42_{10}. Die Zeugnisse in den vorexilischen Prophetenbüchern (Am. 9_{14}; Hos. 6_{11}; Zeph. 2_{7}; 3_{20}) sind in ihrer Echtheit umstritten, doch ist das Alter der Redewendung natürlich von dieser zufälligen Überlieferung ganz unabhängig.

[2]) Es ist noch auf den II Reg. 19_{32-34} überlieferten Spruch Jesajas hinzuweisen, der sich mit den Völkerorakeln berührt, dessen Echtheit aber nicht über jeden Zweifel erhoben werden kann. Da verkündet der Prophet die Rettung Jerusalems vor den Assyrern um seines Knechtes *David*, d. h. des Messias, willen. [Randbemerkung: II Reg. 19_{32-37} wahrscheinlich unecht; stärker betonen.]

in seiner Kindheit; schon *die Qualen und Wehen der Geburt* spielen eine Rolle. Darauf geht, wie Gunkel wohl mit Recht vermutet hat, der im Neuen Testament und bei den Rabbinen geläufige Ausdruck *Messiaswehen* zurück[1]), der in der uns vorliegenden Literatur stets bildlich von der letzten bösen Zeit verstanden wird, also bereits eine längere Geschichte hinter sich hat. Wie weit man die Märchen- und Mythenmotive der Apokalyptiker schon für die vorexilische Zeit annehmen will, muß der Phantasie des Einzelnen überlassen bleiben, da jede Möglichkeit eines Beweises fehlt. Nur begreift man von hier aus, wie der Messias zum Ebed Jahve werden konnte (vgl. unten).

Als Resultat ergibt sich demnach: Die Gattung der Völkerorakel ist „vorprophetisch“, d. h. sie reicht in die Zeit vor Jesaja und Amos zurück. Ihren Inhalt bildete die Idee einer naturhaften Weltkatastrophe, die schon früh aufs politische Gebiet übertragen und mit einem Weltkrieg verbunden wurde; auf die Katastrophe sollte das messianische Heil folgen. Es handelt sich demnach um eine eschatologische Erwartung, die in Unheil und Heil gespalten war. Der Form nach waren die Orakel Drohung und Verheißung zugleich; aber die Drohung galt den „Heiden“, die Verheißung den Israeliten oder deren gerettetem Rest. Da die Pointe heilseschatologisch war, so müßte man diese Gattung ihrem Sinne nach zu den Verheißungen rechnen. Die Schriftpropheten seit Jesaja haben sie übernommen und ihrer Form nach unverändert gelassen; aber durch den Nachdruck, den die großen Unheilspropheten auf das auch für Israel bestimmte Verderben legen, haben sie den Sinn der Gattung so sehr verschoben, daß man sie in diesen Fällen unter die Drohungen einreihen müßte. Eine zweite Umwandlung zeigt sich in der beständigen Historisierung des eschatologischen Stoffes, der stets neu auf die immer wechselnden politischen Situationen bezogen wird; doch mag auch dieser Prozeß schon in der „vorprophetischen“ Periode begonnen haben. In stärkerer Weise ist die Gattung von den Unheilspropheten nur da beeinflußt worden, wo drittens die ethisch-religiösen Gedanken hinzugekommen sind. Im allgemeinen ist das nur selten geschehen; die Gattung war zu spröde und widerstrebte einer innerlichen Umgestaltung. So bietet sie uns noch gegenwärtig, wenn man von einigen spezifisch jesajanischen Orakeln absieht, die besten Beispiele für die Weissagungen der Propheten, die vor Amos lebten.

---

[1]) Mark. 13 9; die jüdischen Belege für חֶבְלֵיהּ דִּמְשִׁחַ vgl. bei Volz: Eschatologie S. 173; zur Erklärung vgl. Gunkel: Schöpfung und Chaos S. 271. [Randbemerkung: Messiaswehen doch wohl falsch erklärt. Vielleicht Ausdrücke im Anschluß an II Reg. 19 3.]

Drittes Buch

Das goldene Zeitalter

I. Die Wiederkehr des Paradieses.

1. Der Tierfriede.

In einer Schilderung der Endzeit Jes. 11_{6-8} heißt es:

6 Und gasten wird der Wolf beim Lamme,
der Panter wird beim Böckchen lagern,
Kalb und Löwe ʿ ʾ weiden beieinander,
ein kleiner Knabe hütet sie.
7 Kuh und Bärin ʿbefreunden sichʾ,
gemeinsam lagern ihre Jungen.
Der Leu frißt Häcksel wie das Rind,
8 der Säugling spielt an dem Loch der Natter,
und nach der Schlangenʿhöhleʾ
streckt ein Entwöhnter seine Hand . . .[1]).

Wenn man fragt, woher die Farben zu diesem Gemälde stammen, so kann die Antwort nicht zweifelhaft sein: Der Tierfriede ist eine Eigentümlichkeit des Paradieses. Obwohl in der israelitischen Paradiessage selbst dieser Zug nicht enthalten ist, hat sich doch in dem nüchternen Speisegebot des Priesterkodex (Gen. 1_{29} f.) eine Erinnerung daran bewahrt. So haben die Dichter vieler Völker von der seligen Urzeit gesungen. Die Wurzel dieser Vorstellungen erkennt man am deutlichsten in Hellas. Die Griechen glaubten, daß es auf dem heiligen Kreta kein todbringendes, reißendes Tier gebe, weder Wölfe noch Bären, nicht einmal Eulen, daß der Eschenhain des klarischen Apollon frei sei von Schlangen und allem schädlichen Gewürm. Ja, es ging sogar die Sage, von den Hainen der Argeia und der aitolischen Artemis am Flusse Timavus, daß dort alle Tiere zahm seien oder es sofort beim Betreten würden, und daß Wölfe friedlich mit den Hirschen verkehrten (Usener, „Milch und Honig" im Rhein. Museum für Philologie N. F. Bd. 57 S. 200 ff.). In allen diesen Fällen handelt es sich weder um urzeitliche noch endzeitliche Schilderungen, sondern um die Beschreibung eines Götterlandes. Was hier noch als gegenwärtig gedacht wird, hat die Sage vom Paradiese in die Urzeit, die Sage vom goldenen Zeitalter in die Endzeit projiziert; was in der Gegenwart meist

[1]) v. 6 streiche ומריא (Duhm) als handschriftliche Variante zu עגל; mit den LXX βοσκηθήσονται, das sie frei ergänzt haben, in den Text zu setzen, widerstreitet dem Rhythmus, und das Verbum kann sehr gut fehlen. v. 7 lies תתרעינה Lagarde, v. 8 מערת Gesenius.

als unwirklich erscheint, war einst Wirklichkeit am Anfang und wird es wieder werden am Schluß dieser Welt. So ist die Endzeit eine Wiederholung der Urzeit, ist der Beginn einer künftigen, neuen Welt, die kein Ende hat.

Die hier erkannte Vorstellung ist von großer Tragweite für das Verständnis der prophetischen Heilseschatologie. Denn wie dieser so liegt allen Verheißungen die Idee von der Wiederkehr des Paradieses zugrunde. Sie ist freilich bei den älteren Propheten vor dem Exil nirgends klar ausgesprochen, sondern muß überall erst erschlossen werden; Deuterojesaja sagt zum ersten Male ausdrücklich, in der Endzeit solle Jerusalem wieder werden *wie Eden* und *wie der Jahvegarten* (Jes. 51$_{3}$), und erweist damit deutlich die Richtigkeit der hier aufgestellten These. Immerhin ist es unter diesen Umständen wohl begreiflich, daß man die Ähnlichkeit der eschatologischen Schilderungen mit denen des Paradieses zwar empfunden, aber das Prinzip nicht in seinem vollen Umfange erfaßt und gewürdigt hat. Wenn man nun fragt, warum die Propheten die Wiederkehr des Paradieses nur stillschweigend voraussetzen, so muß die Antwort lauten: weil *das Stilgesetz der antiken Poesie* dies verlangt. Es gehört zum Wesen aller volkstümlich-primitiven Dichtkunst, abstrakte und allgemeine Grundsätze zu vermeiden und sie vielmehr durch konkrete Einzelheiten zu erläutern. Man sagt nicht einfach: „Das Paradies kehrt wieder" — denn das wäre prosaisch — sondern man malt diese Tatsache durch eine Fülle dichterisch geschauter Züge aus. Aufgabe der Interpretation ist daher, aus der lebendigen Einzelschilderung die Vorstellung als Ganzes zu rekonstruieren.

Die Idee des Tierfriedens begegnet uns zum ersten Male Hos. 2$_{20}$:

Ich schließe einen Bund für sie ‹ › mit den Tieren des Feldes,
mit den Vögeln des Himmels und dem Gewürm des Landes.
Schild, Schwert und Waffen zerbreche ich auf Erden
und lasse sie sicher wohnen[1]).

Diese Stelle ist deswegen besonders wichtig, weil sie lehrt, daß die Propheten von einer *älteren volkstümlichen Überlieferung* abhängig sind. Denn erstens deutet Hosea nur leise an, was er meint; *Wellhausen* hat ihn daher mißverstanden, da er an „Schutz des Landes vor Wildschaden, Vögel- und Insektenfraß" denkt. Gewiß ist auch dies darin einbegriffen, aber das Charakteristische ist die Wiederherstellung des Paradiesfriedens, die Umwandlung der wilden Tiere in zahme, wie die Parallele in Jes. 11 beweist, oder, was im Grunde auf dasselbe hinausläuft, die Beseitigung aller Schädlinge, wie sie Hes. 34$_{25}$; Jes. 35$_{9}$; Lev. 26$_{6}$ erhofft wird. Zweitens ist die Bundschließung Jahves mit den Tieren gewiß kein prophetischer Gedanke, sondern nur als altertümliches Überlebsel begreiflich. Die Ausdrucks-

1) Streiche ביום ההוא, das nicht in den Rhythmus paßt. Das Orakel ist selbständig, wie להם lehrt.

weise Hoseas erklärt sich in diesem wie in jenem Falle nur dann und konnte seinen Zeitgenossen nur dann verständlich sein, wenn sie damals geläufige Anschauungen aussprach. Sehr bezeichnend ist, wie Hesekiel in einer ähnlich klingenden Verheißung die Idee des Bundes mit leiser Modifikation dem prophetischen Vorstellungskreise angepaßt hat, Hes. 34 25 ff.:

25 *Ich schließe für sie einen Bund des Friedens*
und entferne die gefährlichen Tiere aus dem Lande,
daß sie sicher wohnen in der Wüste und schlafen in den Wäldern ...
28 *Nicht sollen sie ferner sein eine Beute den Völkern,*
noch sollen sie fressen die wilden Raubtiere;
sicher wohnen sie, und niemand schreckt sie.
29 *Ich laß ihnen erstehen eine Pflanzung ⸢des Friedens⸣,*
nicht werden sie ferner vom Hunger weggerafft, ⸢ ⸣
nicht tragen sie ferner die Schmähung der Völker[1]).

2. Der Völkerfriede.

Der Völkerfriede ist vom Tierfrieden unabtrennlich; beide gehören zur *Friedenspflanzung*, wie Hesekiel (34 29) das paradiesische Palästina der Endzeit nennt. Auch Hos. 2 20 war beides miteinander verbunden, sodaß an der Beziehung auf das Paradies kein Zweifel sein kann. Die biblische Urgeschichte erzählt zwar nicht ausdrücklich vom Völkerfrieden, setzt ihn aber doch deutlich voraus; die gegenwärtige Welt des Kampfes und des Mordes ist erst allmählich geworden und wird von Gott erst nach der Sintflut anerkannt (Gen. 9 1 ff.). So haben es auch die Pseudepigraphen verstanden; erst die bösen Engel haben die Urmenschen verderbt und sie die Anfertigung von Mordinstrumenten gelehrt (I Hen. 8; 69 6). Auch die Griechen glaubten, „daß Schiffahrt, Gebrauch des Eisens, Krieg und die Künste des erwerbenden Lebens den Stand der Unschuld noch nicht getrübt hätten" (Usener). Dasselbe Stilgesetz, das wir beim Tierfrieden kennen gelernt haben, gilt auch hier. Statt einfach die Wiederkehr des paradiesischen Völkerfriedens zu behaupten, malt man aus, wie mit dem Beginn der neuen Welt die Kriegsstiefel und blutigen Mäntel verbrannt (Jes. 9 4), wie Streitwagen und Rosse ausgerottet und Bogen und Pfeile zerbrochen werden (Sach. 9 10; Ps. 46 10; 76 4).

Obwohl die Verheißungen des Völkerfriedens in den tatsächlichen Hoffnungen übereinstimmen, zeigt sich doch eine verschiedene Wertung. Die ältere, volkstümliche Auffassung klingt am deutlichsten Jes. 2 4 nach, wo es von den Nationen heißt:

Sie schmieden ihre Schwerter zu Pflugeisen,
ihre Lanzen zu Winzermessern.
Kein Volk erhebt wider das andere das Schwert,
und Krieg lernen sie nicht mehr.

---

[1]) Lies שלום und streiche בארץ. Die allegorische Umdeutung der wilden Tiere auf die Völker ist nicht gerechtfertigt, vielmehr stehen beide parallel nebeneinander.

Im Zusammenhang seines Orakels (Jes. 2 2–4) betont der Prophet zwar den religiösen Gedanken, daß Jahve als der Weltgott die Völker richten wird und daß eben darum der Krieg als widergöttlich verschwinden muß, dennoch läßt sich die anderweitige Herkunft dieser Erwartung mit Händen greifen. Die Verwandlung der Schwerter in Pflugscharen und der Lanzen in Winzermesser ist ursprünglich kein Propheten-, sondern ein Bauernideal. Die Kultur, die ja mit der Agrikultur aufs engste zusammenhängt, hat zuerst die Schrecken des naturnotwendigen Krieges in voller Tiefe empfinden lassen und zu Träumen von einer seligen Zeit, sei es am Uranfang oder am Urende, geführt, wie auch die Hoffnung auf den Tierfrieden denselben Kreisen entstammen muß. Der ungebrochene Mut des Jägers und Nomaden liebt Jagd und Streit, den Kampf auf Leben und Tod: Wildpret und Kriegsbeute sind sein Begehren; zu verlieren fürchtet er nichts, weil er nichts Wertvolles hat oder sich und seine Habe leicht retten kann. Wie ganz anders der Bauer, der an der Scholle der Väter klebt und dessen Herz an der Ernte hängt! Er haßt die Raubtiere als die Schädlinge seiner Fluren und wünscht nichts sehnlicher als ihre Ausrottung. Noch verheerender ist der Krieg, der über die Felder hinbraust; Fremde heimsen ein, was sie nicht gesät haben, und den Bauern bleiben Tränen als sein täglich Brot, wenn er nicht gar von Haus und Hof ins Elend getrieben wird. Die Ideale des Tierfriedens und Völkerfriedens sind demnach aus der Kultur geboren.

Die Propheten haben die damals in Umlauf befindlichen Volksmünzen aufgegriffen und sie, teilweise wenigstens, mit einer neuen metallischen Schicht überzogen, unter der man meist noch deutlich die schöne alte Prägung erkennt. Vom Tierfrieden gilt dies nicht; hier fehlt jede prophetische, d. h. sittlich-religiöse Vertiefung. Priesterliche Spekulationen, daß Blut heilig sei und darum nicht vergossen werden dürfe, wie sie in der Genesis (1 29 f.) tatsächlich vorliegen, oder buddhistische Gedanken und moderne Sentimentalitäten, daß es ein Unrecht sei, Tiere zu töten, sollte man nicht eintragen. Diese Idee ist eben von der Prophetie nicht innerlich angeeignet worden und ein Fremdkörper in ihrer Verkündigung geblieben. Anders ist es mit dem Völkerfrieden. Jesaja hat mit unerhörter Schärfe den Krieg und alles, was dazu gehört, die Heere, Festungen und Bündnisse als Menschenwerk und frevlen Übermut verurteilt; sie vertragen sich nicht mit wahrer Religion, mit dem gläubigen Vertrauen auf den Gott, der allein erhaben sein will. Es ist beachtenswert, daß der Spruch, in dem diese Gedanken klassisch formuliert sind (Jes. 2 6–22), unmittelbar auf die Weissagung vom Völkerfrieden folgt gleichsam als deren Interpretation; aber beide Gedichte gehören literarisch betrachtet nicht zusammen, sondern sind nur derselben Anschauung entsprungen. Micha, der Zeitgenosse Jesajas, ist es gewesen, der der prophetischen Auffassung vom Völkerfrieden den klarsten Ausdruck verliehen hat, weil er ausschließlich religiöse Gesichtspunkte hervorhebt,

Mich. 5_{9-13}: 9 *An jenem Tage wird es geschehen, raunt Jahve,*
da rotte ich aus die Rosse in deiner Mitte
und schaffe fort deine Wagen,
10 *rotte aus die Städte des Landes,*
zerstöre alle deine Festungen,
11 *rotte aus den Zauber aus deiner Hand,*
und Beschwörungen nützen dir nichts,
12 *rotte aus die Bilder und die Steinsäulen in deiner Mitte;*
nicht huldigst du ferner dem Werk deiner Hände,
13 *ich zerbreche die Holzstäbe in deiner Mitte; ich vernichte ˹deine Götzen˺* [1]).

Auch nach Sach. 9_{10} schafft Jahve den Völkern Frieden durch seinen Spruch, nachdem er zuvor Wagen, Rosse und Kriegsbogen aus Ephraim und Jerusalem entfernt hat [2]); schon Hosea bekämpft die Baalbilder (Hos. 2_{19}) wie Amos die heiligen Höhen und Tempel (Am. 7_{9}). Aber in keiner Verheißung sonst sind so wie bei Micha die menschlichen Machtmittel neben Zauberei und Götzendienst gestellt als Dinge, an denen Jahve Anstoß nimmt und die es darum in seinem Lande nicht geben darf. **So ist das Kulturideal der Bauern durch die Propheten zu einem religiösen Ideal vertieft** worden; äußerlich betrachtet, handelt es sich hier wie dort um denselben Völkerfrieden, aber die Gründe, aus denen man ihn erhofft, sind himmelweit verschieden.

3. Die Umwandlung der Natur.

Aus der Schilderung des Paradieses mit seiner märchenhaften Natur ergibt sich zugleich die Nahrung, die man im Gotteslande genießt: wunderbare Baumfrüchte und wunderbares Wasser; wer davon ißt oder trinkt, hat *Leben*, ewiges Leben, wie es nur den göttlichen Wesen eigentümlich ist, und *Wissen um gut und böse*, das sich die Gottheit allein vorbehalten will. Parallele Vorstellungsreihen begegnen uns in der Eschatologie, zum Teil mit einer mythischen Kosmographie verquickt (vgl. unten). Weil am Ende der Tage das Paradies wiederkehrt, darum muß dann auf Erden wachsen, was einst in der Urzeit gedieh: der *Sproß Jahves* [3]) (Jes. 4_{2}),

---

[1]) Lies עצביך mit **Steiner** nach II Chron. 24_{18}; leichter wäre הריך, wenn man dies als במותיך verstehen dürfte (vgl. Hos. 4_{13}). v. 14 ist wohl Zusatz.

[2]) Da die nachexilische Kirchengemeinde keine Heere mehr besaß, so liegt hier eine Anlehnung an ältere Prophetensprüche vor; vgl. unten.

[3]) Der Ausdruck צמח יהוה ist merkwürdig: **Sellin**: Die Heilandserwartung S. 32 erneuert die alte Deutung auf den Messias, die durch den Ausdruck *Frucht des Landes* im parallelen Versgliede nach wie vor ausgeschlossen ist. צמח יי könnte vielleicht (als israelitischer Ersatz für ein kanaanitisches צמח בעל) einfach das Getreide bezeichnen, aber wahrscheinlicher sind doch wunderbare Gewächse gemeint, die in besonderem Sinne als göttlich gelten können, wie die Zedern *Gottes*, der Garten *Gottes*, der Berg *Gottes* oder *Jahves*, lauter Vorstellungen, die mit dem Gotteslande oder Paradies zusammenhängen.

der ewiges Leben verleiht allen denen, die im *Buch des Lebens* aufgezeichnet sind (Jes. 4 3). Hier sind zwei parallele Vorstellungen miteinander verbunden; denn wessen Name in diesem Buche steht, hat das Leben, das verlöschen muß, sobald der Name getilgt wird[1]). Es bedarf eigentlich keiner besonderen Lebensspeise mehr; aber es ist interessant zu beobachten, wie sich hier und überall verwandte Ideen magnetisch anziehen und miteinander zu einer anorganischen Einheit verschmelzen.

In anderen Texten werden Milch und Honig, oder Milch und Wein, oder Öl und Wein, als die Hauptnahrung der Endzeit genannt; so heißt es Joel 4 18: *An jenem Tage werden*
die Berge von Most triefen
und die Hügel von Milch fließen.

Oder fast wörtlich ebenso Am. 9 13: *Siehe, Tage kommen, raunt Jahve,*
da drängt ⸢der⸣ Pflüger den Schnitter,
der Kelterer den Säemann,
da triefen die Berge von Most,
und alle Hügel zerfließen ⸢von Milch⸣[2]).

Von diesen Bildern der Endzeit ist die Bezeichnung Palästinas nicht zu trennen als des *Landes, das von Milch und Honig fließt*[3]). Vergeblich hat man[4]) versucht, den Ausdruck von den wirklichen Verhältnissen Palästinas abzuleiten. Woher er stammt, lehrt Dtn. 32 13, wo es von Israel heißt:

Er ließ es einherfahren auf den Höhen der Erde,
⸢ließ es essen⸣ die Früchte des Feldes,
ließ es Honig saugen aus dem Felsen
und Öl aus Kieselgestein[5]).

Der märchenhafte Charakter ist hier mit Händen zu greifen. Einem Gotte oder Riesen gleich schreitet Israel über die Höhen der Erde dahin[6]).

---

[1]) Über Lebensbaum und Lebenswasser vgl. Literatur in Gunkels Genesis[3] S. 7f.; ferner Ungnad-Greßmann: Das Gilgamesch-Epos. Göttingen 1911. S. 137ff. 147ff. Über das Lebensbuch vgl. Gunkel: Ausgewählte Psalmen[3]. Göttingen 1911. S. 272; Zimmern KAT.[3] S. 401f. 405f.; die klassischen Parallelen sind gesammelt bei Ludovicus Ruhl: *De mortuorum iudicio.* Gießen 1903. S. 101ff.

[2]) Lies החורש mit LXX und חלב mit Jo. 4 18; beide Verse haben den Rhythmus des Siebeners.

[3]) Ex. 3 8. 17; 13 5; 33 3 usw. Eine Einwanderung der Redewendung im 8. oder 7. Jahrhundert (Stade) ist unmöglich, da um diese Zeit der technische Gebrauch bereits nachweisbar ist. Ihr Sinn ist den Schriftstellern noch ganz deutlich gewesen, wie Jo. 4 18; Am. 9 13 lehren, die man als poetische Umschreibung der Formel auffassen kann.

[4]) Vgl. die Verhandlungen von Nestle, Dalman, Bauer, Simonsen, Hartmann, Krauß, Hänsler u. A. in den MuN. und in der ZDPV. seit 1902ff.

[5]) Lies ויאכילהו mit LXX.

[6]) Ausgesagt von Jahve Am. 4 13; Mich. 1 3, vom mythischen Ziegenbock Dan. 8 5, hier auf Israel und Jes. 41 3 auf Cyrus übertragen. Besonders schön in dem alt-

Aus Felsen und Kieselgestein sprudelt uns sterblichen Menschen leider nur Wasser, aber im Lande des Märchens oder des Mythus fließen die Quellen von Honig und Öl, von der gütigen Fee oder der Gottheit hervorgezaubert. So glaubten es auch die Griechen: „Die Gegenwart des Dionysos auf Erden äußert sich neben anderen Wundern dadurch, daß von selbst Milch und Honig fließt, um die Durstenden zu laben. Von Milch fließt der Boden und vom Nektar der Bienen: so dünkt es den Bakchantinnen, wenn sie die Gegenwart des Gottes fühlen ... Schon bei der Geburt des Dionysos hebt Philostratos es hervor, daß die Erde selbst sich an seinem Schwärmen beteiligen werde, indem sie ihm gewähre, Wein aus Wasserquellen zu schöpfen und Milch wie aus Brüsten bald aus einer Ackerscholle, bald aus einem Felsen zu ziehen ... Aus dem sprödesten Stoff vermag der Gott das süße Naß hervorzuzaubern" (Usener). So ist Palästina für die Israeliten, die aus der Wüste kommen, das Paradies, und so wird der Anbruch der neuen Zeit mit den Farben des Götterlandes geschildert.

Die Bezeichnung Palästinas als des Landes voll Milch und Honig ist so typisch, daß eine fremde Herkunft wenig wahrscheinlich ist. Die Paradiessage, deren babylonischer Ursprung unverkennbar ist, weiß nichts von Milch und Honig; babylonische Einflüsse sind darum nicht anzunehmen. Milch und Honig sind vielmehr das Ideal des Nomaden. Die Kamelzüchter leben meist von Milch; bei ihrer kärglichen Nahrung sind sie froh, wenn sie nur diese haben. Die Kombination von Milch und Honig ist für sie schon das Paradies und dient ihnen „zur Bezeichnung des Überflusses" (Goldziher). Das geht auch aus einer Jes. 7 21 f. überlieferten Verheißung[1]) deutlich hervor: *Geschehen wird es an jenem Tage, da wird jedermann eine junge Kuh und zwei Schafe halten; wegen des Milchreichtums wird man Sahne essen. Sahne und Honig wird jeder im Lande Übriggebliebene essen.* Dies bescheidene Ideal ist charakteristisch für die damalige wie gegenwärtige Armut, die in Palästina herrscht; wer ein Kalb und zwei Schafe besitzt, gilt als glücklich!

indischen Märchen von Nala und Damayantî (Reclam Nr. 2116): *Und alsobald erblickte sie die Göttlichen schweißlos, unbeweglichen Blickes, steifkränzig, staubfrei, und keiner von ihnen berührte beim Stehen den Erdboden* (S. 30). Vgl. ferner den äthiopischen Nationalepos Kebra Nagast (hrg. von Bezold, Abh. der I. Kl. d. Kgl. Bayr. Akad. d. Wiss. XXIII. Bd. I. Abt.) S. 57a, 9ff.: *indem sich von der Erde hoch eine Elle erhoben Menschen, Pferde, Maultiere und Kamele.* Derselbe Zug auch in modernen Märchen, z. B. Elisabeth Sklarek: Ungarische Volksmärchen. Leipzig 1901. S. 91.

[1]) Dieser Spruch wird meist falsch verstanden, weil man ihn fälschlich mit dem vorhergehenden und folgenden verbindet; er ist aber völlig selbständig, da er eine eigene Einleitungsformel hat. Erklärt man ihn aus sich heraus, wie es methodisch allein erlaubt ist, dann enthält er keine Drohung, wie die Sprüche seiner Umgebung, sondern eine Verheißung; zu korrigieren ist nichts. Es wäre eine Beleidigung für Jesaja, wenn man ihm dies nach Form und Inhalt stümperhafte Orakel zuschreiben wollte, wie überhaupt das ganze c. 7 nicht von ihm stammt.

Von hier aus erklärt sich auch die Speise Immanuels, der, wie es scheint[1]), nicht erst als Erwachsener, sondern schon als Kind mit Milch und Honig genährt wird. Da der Spruch, der dies berichtet, als Verheißung aufgefaßt werden muß, so ist die Nahrung wiederum ein Zeichen des Überflusses oder genauer des Paradieses, das mit Immanuel als dem Messias kommt. Man kann auf die Parallelen aus der griechischen Mythologie verweisen, ohne darum einen historischen Zusammenhang zu konstruieren: „Das Zeusknäblein wird auf Kreta durch Milch und Honig ernährt. Dem kleinen Dionysos netzt Makris, als Hermes ihr ihn gebracht, die trockene Lippe mit Honig. Und den jungen Achilleus zieht Cheiron mit Milch, Mark und Honig auf" (Usener). Die Nahrung für den Säugling ist eben überall dieselbe; mit dem, was die Götterkinder wirklich haben, tröstet noch heute die arabische Mutter auf langen Märschen ihre weinenden Kinder: „Ich werde euch Milch und Honig geben" (Musil S. 158).

In Palästina wandelten sich die Bedürfnisse der Israeliten. Das Ideal des Bauern verdrängt das des Nomaden oder tritt daneben, da jenes in der Literatur noch lange erhalten bleibt. Fortan triefen die Berge nicht mehr von Milch und Honig, sondern von Milch und Wein (Am. 9_{13}; Jo. 4_{18}). Beides steht nebeneinander in der lehrreichen Schilderung des Paradieses II Hen. 8_{5}f. = Apok. Pauli (*ed.* Tischendorf) S. 52: ποταμοὶ τέσσαρες ἐκύκλουν αὐτήν, ῥέοντες μέλι καὶ γάλα καὶ ἔλαιον καὶ οἶνον. Öl und Wein sind die beiden Hauptprodukte Palästinas neben dem Getreide; dem Bauern gilt es schon als Luxus, wenn er des Morgens Brot und des Abends Fleisch genießt (I Reg. 17_{6}). So spielt in den eschatologischen Hoffnungen naturgemäß das Korn die Hauptrolle (wie Am. 9_{13}; Hos. 2_{23}f.; Jes. 4_{2} u. a.), seltener ist von Weinstöcken, von Feigenbäumen (Mich. 4_{4}) oder gar von Haustieren die Rede (Jes. 7_{21}f.; Jer. 33_{12}f.). Mögen sich auch die Vorstellungen von der Endzeit nach der jeweiligen Lebensweise und nach den Bedürfnissen des Einzelnen ändern und mögen die märchenhaften Farben bald stärker bald schwächer aufgetragen sein, immer erkennt man doch im Hintergrunde die Erwartung einer Wiederkehr paradiesischer Fruchtbarkeit.

4. Die Umwandlung der Menschen.

Am Ende der Tage stellt sich die Langlebigkeit der Urzeit wieder ein; wer jung stirbt, wird als Hundertjähriger dahingerafft (Jes. 65_{20}; Sach. 8_{4}). Auch diese Idee erklärt sich aus der Anschauung vom Paradiese. Im Lande der Götter führt man ein seliges, sündloses und vor allem längeres Dasein als hier auf Erden; ja, nach einem späteren Zeugnis hat der Tod überhaupt kein Existenzrecht mehr in der neuen Zeit (Jes. 25_{8}). Wie weit verbreitet diese Vorstellung war, lehren die zahlreichen Bilder vom Lebensbaum, Lebenswasser und Lebensbuch, die uns bereits begegnet sind oder

[1]) Jes. 7_{15}; v. b ist zu streichen als falsche Wiederholung aus v. 16. Vgl. unten.

noch begegnen werden. Ihr hohes Alter erhellt aus Jes. 4_{2-6}, einem Orakel, das man mit Unrecht für unecht hält[1]). Da heißt es v. 3:

Wer übrig geblieben in Zion
und gerettet ist in Jerusalem,
der wird heilig genannt werden;
jeder der aufgeschrieben ist zum Leben.

Heilig ist hier soviel wie unverletzlich; wer ins Buch des Lebens eingezeichnet wird, ist für immer dem Tode entronnen. Aber der physisch-magische Begriff der Heiligkeit ist hier schon ins Sittliche übertragen; denn im Folgenden spricht der Prophet von der Sünde oder dem *Schmutz der 'Tochter' Zion*, der abgewaschen werden soll, ehe das Heil kommen kann. So sind auch hier volkstümliche Ideen durch die prophetische Auffassung vertieft worden. Die spätere Zeit hat dann freilich, priesterlichen Neigungen folgend, die Idee der Heiligkeit gern in kultisch-rituellem Sinne verstanden und sie damit wieder verflacht. Israel heißt *heiliger Same* (Jes. 6_{13}), *heiliges Volk* (62_{12}), *Priester Jahves* (61_{6}). Jerusalem, die Stadt des *Heiligen Israels* (60_{14}), ist ein *Heiligtum*, das die Fremden und Unbeschnittenen nicht betreten dürfen (52_{1}; Jo. 4_{17}); denn jede *Unreinheit* wird entfernt (Sach. 13_{1} ff.). Ja, selbst die Leichenfelder und Totentäler (Jer. 31_{10}), die Roßschellen und Töpfe werden dann Jahve *geheiligt* sein (Sach. 14_{21}). Hier artet der religiöse Grundgedanke, daß am Ende der Tage alle Menschen und Dinge Gottes würdig sein sollen, ins Groteske aus.

In der Regel haben die großen Propheten vor dem Exil die Umwandlung, die sich in der eschatologischen Zeit an den Menschen vollziehen soll, nicht auf physischem, sondern auf psychischem oder genauer auf sittlich-religiösem Gebiet gesucht. Sie erwarten eine vollkommene Sündlosigkeit, wie sie hier auf Erden niemandem beschieden ist, wie sie aber einst im Paradiese Wirklichkeit war. *Nicht handelt man böse noch verderbt* (Jes. 11_{9} = 65_{25}); denn das Land ist *voll von Erkenntnis Jahves*, wie das Meer voll von Wasser (11_{9} = Hab. 2_{14}). Es hat keinen Zweck, Eulen nach Athen zu tragen; die sittlich-religiöse Vollendung Israels ist ja der Kerngedanke der Prophetie. Die Sünde, die sie am gegenwärtigen Volk bekämpfte, sollte in der Heilszeit verschwunden sein; das war nur möglich durch ein göttliches Wunder, durch den *Geist*, der eine innere Erneuerung bewirkt (Jes. 32_{15}; 44_{3}; 59_{21}; Hes. 11_{19} f.; 36_{26} ff.; 39_{29}). Joel hat diese

[1]) Die zahlreichen Gründe, die man gegen die Echtheit anzuführen pflegt, sind nicht stichhaltig. Entscheidend sind vielmehr folgende Erwägungen: 1. Der Ausdruck צמח יי ist so singulär, daß er nicht gut in später Zeit entstanden sein kann. 2. Das märchenhafte Motiv vom Buch des Lebens ist ins Prophetische umgedeutet worden. 3. Die Vorstellung von einem *Geist*, d. h. Engel, des Gerichts und der Strafe ist echt jesajanisch. 4. Die religiösen Gedanken der Heiligkeit und der sittlichen Läuterung sind gut prophetisch. Nur v. 5b und 6 sind zu streichen. In v. 3 streiche das zweite *in Jerusalem* als falsche Wiederholung. In v. 4 lies בת־ציון Hans Schmidt.

Erwartung in phantastischer Weise ausgeführt und bewährt sich auch darin als Epigone (Giesebrecht); in einer Zeit, wo Ekstasen, Träume und Gesichte selten waren und wo man sie allen Menschen, selbst den Mägden und Knechten anwünschte, hoffte er auf eine Ausgießung des heiligen Geistes, nicht zu dem Zweck, den Menschen die Kraft zu einem neuen sittlichen Leben zu geben, sondern sie insgesamt in Propheten zu verwandeln (Jo. 3₁ ff.). Statt des neuen *Geistes* oder des neuen *Herzens* aber ist anderswo von einem neuen *Bunde* die Rede.

5. Der neue Bund.

In dem prägnanten Sinne, in dem dieser Ausdruck uns geläufig ist, erscheint er zum ersten Male Jer. 31₃₁₋₃₄: [31] *Siehe, Tage kommen, raunt Jahve,*

da schließ ich mit Haus Israel ⌜⌝ einen neuen Bund,
nicht gleich dem Bund, den ich mit ihren Vätern schloß ...
[33] *Ich lege mein Gesetz in ihr Inneres*
und schreibe es in ihr Herz,
ich werde ihnen zum Gott,
und sie werden mir zum Volk.
[34] *Nicht lehren sie ferner ⌜⌝ einer den andern*
also: „Erkennet den Jahve!"
Sondern sie alle kennen mich
vom Kleinsten bis zum Größten. ⌜⌝
Ich verzeih ihre Schuld
und gedenke ihrer Sünde nicht mehr[1]).

Im Gegensatz zu dem *alten Bunde* mit Mose und zugleich im Gegensatz zu dem *neuen Bunde* mit Josia, die beide in geschriebene Gesetze gefaßt waren, verheißt hier Jeremia einen eschatologischen Bund, der nicht äußerlich auf Tafeln eingegraben, sondern innerlich ins Herz gemeißelt ist. Seine Worte sind ein denkwürdiger Protest gegen Gesetzesrollen und Buchreligion. Wenn die herrliche Endzeit anbricht, verschwinden alle Satzungen, die dem Menschen doch nur ein lästiger Zwang sind. An ihre Stelle tritt die Erkenntnis Gottes, die von ihm selbst gewirkte Frömmigkeit, die weder auf Buchstaben noch auf Belehrung beruht.

Neben diesen Gedanken nun, die sich aus der eigenartigen Tiefe prophetischen Glaubens völlig verstehen lassen, begegnen uns andere und lehren, daß die Idee vom neuen Bunde zum notwendigen Bestandteil der eschatologischen Hoffnung gehört. Ihr Ausgangspunkt ergibt sich am klarsten aus Jes. 54₉ f.:

---

[1]) In v. 31 streiche *und mit dem Hause Juda* (Cornill), ebenso in v. 34 *einer den andern* als handschriftliche Variante, und endlich *raunt Jahve* als metrisch überschüssig.

9 *'Wie' ich schwur, die Wasser Noahs*
nicht wieder über die Welt zu bringen,
so schwöre ich, dir nicht wieder zu zürnen
noch dich zu bedrohen.
10 *Mögen auch Berge weichen*
und Hügel wanken,
meine Gnade soll nicht von dir weichen,
und der Bund meines Friedens nicht wanken,
spricht dein Erbarmer Jahve[1]).

Deuterojesaja vergleicht die schwere Katastrophe, die über sein Volk hereingebrochen ist, mit der Sintflut, und in schwärmerischer Begeisterung stellt er der gegenwärtigen, zeitweiligen und vorübergehenden Not eine ewig dauernde Begnadigung für die Zukunft gegenüber (Gunkel). Er ist auch sonst davon durchdrungen, am Anfang einer neuen Zeit zu stehen; von diesem Bewußtsein aus, die Wende zweier Welten zu erleben, muß er geradezu verstanden werden. Zu einer neuen Zeit aber gehört auch ein neuer Bund. Das ist ein Gedanke, den der Prophet gewiß nicht aus der Lektüre des Jahvisten oder überhaupt aus irgend welchen Schriften geschöpft hat, sondern der ihm aus mündlicher Tradition geläufig war, wie zahlreiche Parallelen lehren, in denen an die Sintflut überhaupt nicht gedacht ist (Jes. 55$_{3}$; 61$_{8}$; Hes. 16$_{60}$; 37$_{26}$; Jer. 32$_{40}$). In gewissem Sinne freilich darf man an die große Flut erinnern, sofern auch mit ihr eine neue Periode begann.

Die Idee des Bundes, die an sich sehr einfach ist, stammt aus dem Rechtsleben; denn die Bundschließung ist zunächst ein juristischer Akt, wenn auch unter religiösen Zeremonien vollzogen. Wenn zwei Parteien miteinander streiten, so wird die Sache beglichen durch einen Bund oder, wie man zu sagen pflegt, durch einen Vertrag, an den beide Teile samt Kind und Kindeskindern gebunden sind. Dann ist der Begriff auf das religiöse Gebiet übertragen; ja ist er uns besonders geläufig für das Verhältnis zwischen Jahve und Israel. Durch Mose sind beide am Sinai eine Verpflichtung eingegangen, durch die sie unverbrüchlich für alle Zeiten aneinandergekettet sind. Obwohl dieser Gedanke dem Wesen der Religion nicht ganz gerecht wird und eher dem juristischen Geist der nachexilischen Kirchengemeinde entspricht, die ihn in der Tat mit besonderer Liebe gehegt hat, findet er sich doch bereits in den ältesten Schichten der Mose-Sagen und der Gesetzessammlungen[2]). Es ist möglich, daß hier speziell die religiösen Vorstellungen der Sichemiten eingewirkt haben, mit denen die Israeliten schon früh in Berührung gekommen sind[3]). Auf dem Berge Garizzim, von

[1]) v. 9a ist Randglosse; lies כאשר; die beiden Versglieder enthalten Sechser.
[2]) Ex. 34$_{27}$; 24$_{1}$ff. Vgl. Greßmann: Mose und seine Zeit S. 183ff.
[3]) Vgl. Ed. Meyer: Die Israeliten S. 548ff.; Greßmann: Schriften des AT. in Auswahl I, 2 S. 159ff.

dem gegenwärtigen Text tendenziös in Ebal geändert, standen die Gesetzestafeln, die wahrscheinlich die Sage von den Gesetzestafeln des Mose veranlaßt haben (Dtn. 27 1 ff.; Jos. 8 30 ff.). In Sichem selbst wurde ein *Herr des Bundes* (בעל ברית) verehrt, ein amurritischer Ζεῦς ὅρκιος (Baudissin), der die in seinem Namen und vor seinem heiligen Stein beschworenen Verträge zu schützen hatte (Jdc. 8 23; 9 4. 46). Er erscheint vielleicht wieder als der *Engel des Bundes* (מלאך הברית), zum Gefolgmann Jahves erniedrigt, in der Eschatologie, Mal. 3 1:

Siehe, ich sende meinen Engel,
der wird mir den Weg bereiten;
plötzlich kommt zu seinem Tempel
der Herr, den ihr sucht;
und der Engel des Bundes, den ihr begehrt,
siehe, er kommt,
spricht Jahve der Heerscharen[1]).

Jahve, *der Herr*, ist hier (wie Hab. 3 5) von zwei Engeln begleitet, vor ihm her der Wegbereiter und hinter ihm drein der Bundschließer. Maleachi weiß so wenig von dem amurritischen Gott wie Habakuk von Rescheph; für die Propheten sind diese Gestalten einfach gegeben. Aber es ist natürlich nicht gleichgültig, wen Maleachi aus der großen Schar der Engel für den Tag Jahves ausgewählt hat; der Bundesengel muß dabei sei, weil der Bundesschluß die Hauptsache ist. Da der Gedanke nicht weiter ausgeführt, sondern nur angedeutet wird, so muß er den Zeitgenossen des Propheten bekannt gewesen sein.

Er begegnet uns wieder in der Geschichtsauffassung des Priesterkodex. Nach ihm verläuft die Entwicklung dieser Welt in vier Perioden: von der Schöpfung bis Noah, von Noah bis Abraham, von Abraham bis Mose, von Mose bis zum Weltende. Der Verfasser hat die Vierteilung nicht erfunden, sondern übernommen, wie aus einigen nicht ganz ausgeglichenen Unebenheiten hervorgeht. Es ist noch aus seiner Darstellung klar zu ersehen, daß ursprünglich jede Periode durch einen neuen Gott und einen neuen Bund eingeleitet war. Der Priesterkodex berichtet von neuen Gottesnamen: seit der Urzeit אלהים, seit Abraham אל שדי, seit Mose יהוה; bei Noah fehlt ein entsprechender Titel. Andererseits fehlen der Bund und das dazu gehörige Bundeszeichen bei Adam; im folgenden dagegen sind sie erhalten; so hören wir: bei Noah von dem Regenbogen (Gen. 9 13), bei Abraham von der Beschneidung (Gen. 17 11) und bei Mose vom Sabbath (Ex. 31 17). Auch die Zusammenstellung dieser Bundeszeichen, die teils naturhafter teils ritueller Art sind, lehrt den Einfluß fremder Vorbilder. Dazu kommt die weitere Inkonsequenz, daß der Sabbath, ob-

[1]) Die Schlußformel steht außerhalb des Rhythmus, der letzte Vers ist ein Sechser. Daß hier der Engel des Bundes von Jahve unterschieden wird, sollte man nicht bezweifeln.

wohl er von der Gottheit bereits bei der Schöpfung innegehalten wird (Gen. 1 27 f.), dennoch für die Menschen erst in der mosaischen Zeit gestiftet wird. Speziell ausländischer Ursprung aber ergibt sich aus der Verdrängung der neuen Götter durch neue Gottesnamen; denn es ist sinnvoll, wenn mit einer neuen Periode ein neuer Gott die Welt regiert, es muß aber als sekundär gelten, wenn sich derselbe Jahve unter einem neuen Namen offenbart, der vielleicht eine tiefere Gotteserkenntnis vermitteln soll.

Es ist demnach erlaubt, die Überlieferung, von welcher der Priesterkodex abhängig ist, für alt zu erklären. Auch kann uns die dort eingetretene Verdunklung an der Tatsache nicht irre machen, daß die jetzige Welt mit einem Bundesschluß eingeleitet worden ist. Allein schon die Symmetrie fordert für das erste Zeitalter dieselbe Inauguration wie für das zweite, dritte und vierte. Als zweiter Beweis kommt die Eschatologie hinzu, die das goldene Zeitalter des Messias ebenfalls mit einem Bunde beginnen läßt. Zum ersten Male war uns dieser Gedanke bei Hosea begegnet, der merkwürdigerweise einen Bund Jahves mit den wilden Tieren kennt (Hos. 2 20). Ohne Zweifel liegt hier eine altertümliche Vorstellung vor (Gunkel), die nicht auf der Höhe der prophetischen Anschauung steht, ganz anders als die Bundesidee eines Jeremia. Immerhin kann es nicht zufällig sein, daß bisweilen unabhängig voneinander die Umwandlung der Tiere ebenso wie die der Menschen auf einen Bund zurückgeführt wird. Der Begriff des Bundes ist hier erweitert und vom Leben der Menschen übertragen auf das der Tiere und dann vom Mikrokosmos auf den Makrokosmos. Der Gedanke des abstrakten Naturgesetzes ist noch nicht erreicht; die Frage: Wie kommt es, daß Menschen, Tiere, ja die ganze Natur von bestimmten Ordnungen beherrscht sind? wird beantwortet durch die Idee des Bundes. Die Regelmäßigkeit der Erscheinungen erklärt man sich durch einen Vertrag, auf den sich alle Naturwesen verpflichtet haben. So hat Jahve auch einen Bund mit Tag und Nacht (Jer. 33 20. 25); sie müssen den ihnen auferlegten Wechsel vollziehen. Spätere Schriftsteller, die über die Bundesvorstellung bereits reflektieren, wissen von einem Eide zu erzählen, den z. B. die Sterne der Gottheit geschworen haben (I Hen. 69 16 ff.). Die alte Zeit ist naiver: sie begnügt sich mit Einzelideen, ohne sie ganz zu durchdenken.

Wenn demnach in der Eschatologie von einem neuen Bunde die Rede ist, so besagt das ursprünglich, daß eine neue Weltordnung kommen soll; diese aber ist notwendig, weil sich die Menschen, die Tiere, die Natur, kurz die ganze Welt von Grund aus wandeln sollen. Ohne eine solche Umwälzung ist die Wiederkehr des Paradieses nicht möglich. Aus der Eigenart der prophetischen Verkündigung sind diese Vorstellungen nicht zu erklären, wie unmittelbar einleuchtet. Für die Propheten ist die sittlich-religiöse Betrachtungsweise alles Geschehens charakteristisch; aber was hat es mit Sittlichkeit oder Religion zu tun, wenn die wilden Tiere wieder zahm werden,

wenn die Menschen aus dem Lebensquell die Unsterblichkeit schöpfen, wenn die Berge von Milch und Honig triefen und ein neues Naturgesetz eingeführt werden soll? Diese Gedanken haben die Propheten zwar veredelt und vertieft, wie die Interpretation einzelner Sprüche gelehrt hat; aber gerade weil sie sie umprägten, können sie nicht ihre Schöpfer gewesen sein. Den Ursprung der hier zusammengestellten Motive muß man vielmehr im Volksglauben suchen, der wahrscheinlich fremdes Gut übernommen hat. Auf fremde Herkunft weist vor allem der Nachklang von Polytheismus, der sich in den neuen Gottesnamen am Anfang der verschiedenen Zeitalter beobachten ließ; allerdings wird noch zu untersuchen sein, wie weit in der Eschatologie selbst polytheistische Spuren vorhanden sind, da die Geschichtsbetrachtung des Priesterkodex nicht ohne weiteres der alten volkstümlichen Auffassung vom Weltverlauf gleichgesetzt werden darf. Zum andern berührt die Übertragung der Bundesidee vom menschlichen auf das naturhafte Gebiet und schließlich auf den Makrokosmus fremdartig; überhaupt beruht ja die Eschatologie, wie zu zeigen versucht wurde, auf kosmologischen Vorstellungen von der Wiederkehr eines neuen Paradieses und einer neuen Weltordnung. Sie setzt also kosmologische Interessen voraus, von denen die Israeliten kaum oder nur in zweiter Linie beherrscht wurden. Ihr religiöses Empfinden war durchaus einseitig auf das Gefühl und den Willen beschränkt; das praktische Handeln wurde dadurch aufs tiefste beeinflußt, während der Intellekt kaum davon berührt wurde. Infolgedessen sind im Alten Testament kosmologische Ideen erstaunlich selten nachzuweisen, und wo sie dennoch vorliegen, läßt sich fast immer mehr oder weniger sicher zeigen, daß sie fremden Ursprungs sind. Aber ehe ein abschließendes Urteil gefällt werden kann, müssen noch andere Vorstellungsreihen erforscht werden, die uns in der Eschatologie entgegentreten.

II. Die mythische Kosmographie.

1. Der Gottesberg.

Jes. 2_{2-4} = Mich. 4_{1-4} heißt es:

2 *Und geschehen wird es am Ende der Tage:*
Da steht festgegründet ⸢⸣ Jahves Haus
auf dem Gipfel der Berge, höher als alle Hügel.
Da strömen ⸢⸣ die Völker zu ihm,
3 *und viele Nationen wallfahrten: ⸢⸣*
„Wohlan! Wir wollen hinauf zum Jahveberge,
zum Haus des Gottes Jakobs!
Er lehre uns seine Wege,
daß wir wandeln auf seinen Pfaden!“

Denn von Zion geht Thora aus,
das Wort Jahves von Jerusalem.
4a *Er richtet zwischen den Völkern*
und gibt Entscheidung vielen Nationen ...[1])

Der Gedanke dieses Spruches ist klar: Jahve, der Weltkönig, der auf dem Zion residiert, richtet die Völker und schlichtet ihre Streitigkeiten. Zu ihm wallfahrten sie, um sich von ihm das Recht (תורה) zu holen. Merkwürdig aber ist die topographische Umwandlung, die sich zugleich vollzieht: Der Zion wird zum höchsten Berg, höher als alle Hügel. Der Prophet muß diese Anschauung übernommen haben, denn sie verträgt sich nicht recht mit der Wallfahrt der Völker; der höchste Berg der Welt ist auch für fromme Pilger schwer zu erreichen. Auf Grund dieser Reflexion hat in Sach. 14 10 eine sekundäre Ausgleichung stattgefunden: Das ganze Land wird sich zur Ebene wandeln von Geba bis Rimmon südlich von Jerusalem, und nur Jerusalem wird hoch sein. Verschwinden alle Höhen rings um Jerusalem, so ist der Zion als Gottesberg genügend hervorgehoben und bedarf keiner weiteren Aufschichtung. Auch nach Hes. 40 2 ist das neue Jerusalem *auf einem sehr hohen Berge* gegründet, im Widerspruch mit der Wirklichkeit, da der Zion nur 750 *m* hoch ist. Noch auffälliger ist das Epitheton des Berges Zion in dem eschatologischen Ps. 48 3: *des Nordens Ende, des Großkönigs Stadt.* Die Aussage läßt sich nur begreifen durch die Übertragung einer fremden Idee auf Zion, die schon lange im Umlauf gewesen sein muß, bis sie so stark abgeschliffen und in solcher Weise verwertet werden konnte. Der Sinn des Prädikates ist hier aber am deutlichsten zu erkennen: Der höchste Gott wohnt auf dem höchsten Berge, und dieser Berg liegt im äußersten Norden.

So bestätigt es das prophetische Leichen- und Spottlied auf den König von Babel Jes. 14 13–14:

13 *Du gedachtest in deinem Herzen: Gen Himmel will ich steigen,*
hoch über die Gottessterne setzen meinen Thron,
mich niederlassen auf dem Versammlungsberg im äußersten Norden,
14 *hinaufsteigen über Wolkenhöhen, mich gleichmachen dem Höchsten!*

Der Höchste (עליון), nach dessen Rang der chaldäische König in seiner Verblendung trachtet, hat seinen Wohnsitz im äußersten Norden auf dem Berge, der hoch über die Wolkenhöhen und die Gottessterne bis in den Himmel hineinragt und auf dem sich die Götter zu versammeln pflegen. Zu Grunde liegt, wie aus v. 12 hervorgeht, ein Mythus von Helal, ben Schachar, *dem Morgenstern, dem Sohn der Morgenröte,* der sich die Herrschaft über den Himmel anmaßt und zur Strafe dafür in die Unterwelt gestoßen wird. Der Mythus stammt, wahrscheinlich durch die Vermittlung der Amurriter

[1]) Streiche הר und כל in v. 2, ואמרו in v. 3. Über v. 4 *b* vgl. unten. v. 5 ist Zusatz. Dieser Spruch stammt wahrscheinlich von Jesaja.

oder Phöniker[1]), letzten Endes aus Babylonien. Dorthin weist der Ausdruck *Versammlungsberg*, der den Polytheismus voraussetzt, verbunden mit astralen Vorstellungen. Daß es dort ähnliche Mythen vom Morgenstern oder von der Ischtar gegeben hat, lehrt eine Anspielung in der Legende von den sieben bösen Dämonen[2]):

Ischtar bezog beim König Anu eine glänzende Wohnung,
nach der Herrschaft über den Himmel trachtend.

Vielleicht ist in Jes. 14 der Himmel selbst gemeint, der vielfach als ein Berg gedacht wird; so fährt der Sonnengott mit seinem Gespann den Himmelsberg hinauf[3]). Sicher astralmythologisch ist die Vorstellung des Apokalyptikers von dem *großen und hohen Berg*, der die heilige Stadt Jerusalem trägt (Apk. Joh. 21_{10}), wie bei dem ganzen Charakter dieser Schrift nicht zweifelhaft sein kann (Boll). Auch in Babylonien sind astralmythologische Spekulationen häufig, und so mag man wenigstens sekundär behauptet haben, Anu wohne am Nordpol, der höchsten Spitze des Himmels (Jensen); daher ist es auch begreiflich, daß צפון geradezu den *Himmel* und genauer den *Nordpol* bezeichnet (Job. 26_{7}). Hierher gehört vielleicht auch der vom Propheten Hesekiel benutzte Mythus[4]) in einer Drohung gegen den König von Tyrus (Hes. 28_{11-19}):

12 *Du Siegelbewahrer des ˹Tabnit˺,*
voll Weisheit und vollendeter Schöne!
13 *In Eden, dem Göttergarten, warst du,*
Edelsteine waren dein Kleid.
Aus Karneol, Topas und Jaspis,
Chrysolith, Onyx und Beryll,
Saphir und Granat, Smaragd und Gold
waren ˹deine˺ Schmucksachen, die gefaßten und gravierten[5]).

---

[1]) Vom Himmel gestürzte Sterne sind ein sehr häufiges Motiv in Mythen und Ortssagen (Phaeton, Sohn der Eos; Aphaka, Bethlehem usw.) und in der Apokalyptik (Boll: Offenbarung S. 103f.). Aber der Name Helal deutet speziell auf die Amurriter. Ranke: Die Personennamen I (Inaug.-Diss. München 1902) S. 51 und *Early Bab. Personels Names* [II] Philadelphia 1905, S. 199 vergleicht den *delali*, der in Personennamen vorkommt, mit dem arabischen hilâl Neumond; besser wird man an הילל Jes. 14_{12} erinnern.

[2]) Ungnad AOTB. I, S. 33, Z. 32 [2. Aufl. S. 140].

[3]) Gunkel: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis S. 49; vgl. z. B. AOTB. II, Abb. 136.

[4]) Zuletzt behandelt von Gunkel: Genesis³ S. 34 (dort weitere Literatur). Gunkel verbindet fälschlich Hes. 28_{1-10} mit 28_{11-19}. Beide Gedichte sind selbständig; v. 10 hat einen deutlichen Schluß und v. 11 eine deutliche Einleitung. Überdies ist 28_{1-10} nur ein mythisches Motiv benutzt — von Tyrus als dem Göttersitz im Meere — in v. 11 ff. dagegen eine mythische Erzählung.

[5]) חוֹתֵם heißt nicht nur *Siegel*, sondern auch *Siegelbewahrer*, wie im Aramäischen עִזְקָא (vgl. Dan. 6_{18}; Elephantine-Pap. 49, Z. 3); die Punktation der Massora als Partizipium ist falsch. Statt תכנית ist mit einigen hebr. HSS. und

Am Tage, da du geschaffen wardst,
14 *‘machte ich dich’ zum ‘’ schirmenden Kerub. ‘’*
Auf dem heiligen Götterberg warst du,
unter feurigen Steinen wandeltest du.
15 *Untadelig warst du in deinem Wandel*
seit dem Tage, da du geschaffen,
bis Verfehlung an dir erfunden ward.
16 *‘’ dein Inneres voll Frevel ward und Sünde*[1]).
Da verstieß ich dich vom Götterberge
und vertrieb dich ‘’ aus den feurigen Steinen.
17 *Hochfahrend warst du ob deiner Schönheit,*
verderbtest deine Weisheit ob deines Glanzes.
So warf ich dich zur Erde vor den ‘Engeln’
und machte dich zur Augenweide für sie . . .[2])

Der vom Propheten auf den König von Tyrus umgedeutete Mythus spielt auf dem Götterberge, in Eden, dem Göttergarten, und handelt von dem ungetreuen Vezier des Tabnit, den man für den König des Paradieses halten muß. Wie alle Wesen auf dem Götterberge war auch er von vollendeter Schönheit, aber infolge seiner überragenden Weisheit wurde ihm das Amt eines Kerubs oder Himmelspförtners zuteil. Als Großsiegelbewahrer genoß er das Vertrauen seines Herrn, bis er des Verrates überführt wurde; der Mythus muß diese Untreue genauer erzählt haben. Zur Strafe ward er aus dem Paradies auf diese Erde verstoßen, wo er — so darf man vielleicht ergänzen — Tyrus baute und das älteste Reich der Phöniker gründete. Da uns Tabnit als phönikischer Königsname bekannt ist, so liegt die Vermutung nahe, daß Hesekiel hier einen phönikischen Paradiesmythus aufgegriffen hat[3]). Das wird durch die Abweichungen von der israelitischen Paradiessage bestätigt. Denn erstens setzen die Israeliten

Übersetzungen תבנית zu lesen. Der Schluß von v. 13 ist nicht sicher zu übersetzen, da תפים und נקבים *termini technici* zu sein scheinen. Lies לך statt בך.

[1]) v. 13 f. Statt כוננו את lies mit Rothstein כוננתיך und streiche das folgende נתתיך als (verderbte) handschriftliche Variante dazu. כרוב הסוכך gehört zusammen, wie v. 16 lehrt. ממשח ist verderbt aus המשח und dieses falsche Glosse zu סוכך, das der Glossator von סוך *salben* ableiten wollte. Die *feurigen Steine* sind als primitive naturwissenschaftliche Auffassung der Sterne leicht begreiflich; jede Textänderung ist daher abzulehnen. v. 16 ברב רכלתך ist prosaische Glosse, die das Bild ausdeutet. Lies מלא statt מלו.

[2]) In v. 16 ist כרוב הסוכך Zusatz, fälschlich aus v. 14 hierher versprengt, zugleich aber die dortige Lesart stützend. v. 17. Da מלכים nicht in den Mythus paßt, so ist מלאכים zu verstehen. Die Schlußstrophe von v. 18-19 kann hier übergangen werden, da sie nicht mehr den Mythus fortsetzt, sondern die Anwendung auf Tyrus und seinen König bringt. Übrigens sind in v. 18 בעול רכלתך als Glosse oder handschriftliche Variante zum Vorhergehenden zu streichen. Das Lied hat, wie zu erwarten war, deutlichen Rhythmus (meist Doppeldreier).

[3]) Das hat schon Movers: Die Phönizier II, 1 S. 338 Anm. 40 behauptet.

im Paradiese nur Adam und Eva voraus, eine einzige Familie, die Phöniker dagegen einen König mit seinem Hofstaat und seinen Untertanen. So entspricht es den verschiedenen Kulturstufen, der uralten Stammesverfassung bei den Israeliten, dem uralten Stadtkönigtum bei den Phönikern. Zweitens ist die israelitische Sage ganz vermenschlicht; ihr Schauplatz ist die Erde. Bei Hesekiel dagegen sind die Bewohner des Paradieses als Engel und Kerub gedacht; sie wandeln unter *feurigen Steinen*, d. h. Sternen[1]), und sind mit Sterngewändern geschmückt.

Hier ist der Götterberg zugleich der Paradiesberg. In der gegenwärtigen Fassung der israelitischen Paradiessage ist zwar von einem Berge nicht mehr die Rede, aber „wenn die vier Hauptströme der Welt von Eden aus sich über alle Welt ergießen, so muß Eden hoch über aller Welt liegen" (Gunkel). Noch der Apokalyptiker schaut den höchsten Berg, im Osten und Süden (ursprünglich wohl auch im Norden und Westen) von je drei Bergen umgeben; auf ihm thront der ewige König, und auf ihm befindet sich das Paradies (I Hen. 24—25). Nach einer anderen Tradition kennt er den *Garten der Gerechtigkeit* im Norden (I Hen. 25_5; 77_3). Allerdings unterscheiden sich alle diese späten Stellen von Gen. 2 darin, daß sie das Paradies nicht mehr in einer geographisch zu bestimmenden Gegend suchen. Gen. 2 denkt den Gottesgarten sicher auf Erden, wie die Namen der beiden dort entspringenden, bekannten Flüsse Euphrat und Tigris über jeden Zweifel erheben, und zwar auf dem armenischen Hochland, dem Quellort dieser Ströme[2]). Die Vorstellung muß fremden Ursprungs sein, da eine solche Lage des Paradieses und die ganze dazu gehörige Geographie nur bei einem mesopotamischen Volke verständlich sind[3]). Die Lokalisierung im oder am Himmel, die auch bei Henoch noch nicht überall vollzogen ist, muß demgegenüber als sekundär gelten. Wenn also der Götterberg im *äußersten Norden* liegen soll, so ist auch damit ursprünglich nicht der Nordpol des Himmels, sondern der Norden der damals bekannten Welt, d. h. eben das armenische Hochland, gemeint.

Da der Götterberg und das Paradies speziell im Norden gesucht werden, so muß man endlich alle die Vorstellungen berücksichtigen, die allgemein mit dem Norden zusammenhängen. Die Berufungsvision Hesekiels schildert, wie Jahve im Sturmwind *von Norden* heraneilt (Hes. 1_4); der Prophet kennt den Gottesberg im Norden und läßt seinen Gott von dorther kommen, weil das Heiligtum auf dem Zion zerstört ist[4]). Wenn Lev. 1_{11}; 6_{18} vor-

[1]) Delitzsch: Paradies S. 118f. denkt an *aban išâti Feuerstein*, zugleich *Edelstein*.

[2]) Eine noch genauere Lokalisierung vgl. unten.

[3]) Vgl. die Begründung Greßmann AR. X, 1907, S. 346f. Dort ist auch gezeigt worden, daß die Amurriter-Phöniker die Vermittler der Erzählung waren.

[4]) Wenn die Engel nach Hes. 9_2 vom Nordtor heranziehen, um Jerusalem zu verderben, so erklärt sich dies wohl unter der Voraussetzung, daß für alle Feinde Jerusalems der Weg von Norden her der gegebene ist.

geschrieben wird, das Brand- und Sündopfer solle auf der nach Norden gerichteten Seite des Altars geschlachtet werden, so wird sich auch diese besondere Heiligkeit der Nordseite aus der Kombination mit dem Gottesberg im Norden erklären (Ewald); es handelt sich um eine junge kultische Sitte, die Hes. 40_{39} noch nicht vorausgesetzt wird. Damals war alles Mythologische gewiß längst abgestreift, und daher muß schon bei den Israeliten der vorexilischen Zeit aus dem *Götterberg* ein *Gottesberg* geworden sein. Auch die große Fülle verwandter Vorstellungen spricht für ein hohes Alter des aus der Fremde eingewanderten Anschauungskreises.

Schon mehrfache Anzeichen wiesen darauf hin, daß die Amurriter-Phöniker die Rolle der Vermittler gespielt haben. Das wird noch wahrscheinlicher durch den bei ihnen verehrten Baal Zaphon (בעל־צפן), neben dem es auch eine בעלת־צפן gab. Sie faßten ihn schon früh als den Gott des Nordwindes auf und betrachteten ihn zugleich als den Schützer der Schiffahrt und des Handels, wenn er gnädig ist; in seinem Zorn freilich zerschmettert er die Schiffe [1]). Alte Ortsnamen in Palästina bis an die ägyptische Grenze lehren die weite Verbreitung seines Kultes, der auch bis nach Ägypten selbst gedrungen ist [2]). Der Name, der nicht direkt vom Nordwind abzuleiten ist, muß mit dem Götterberg im Norden zusammenhängen.

Da alle geographischen Berge einen bestimmten Namen haben, so kann nur ein mythologischer Berg in Betracht kommen. Am nächsten verwandt ist der babylonische Gott Enlil, der *König der Länder* (*lugal kurkura* = *bel matâti*); oft heißt er einfach *der große Berg* (*šadu rabû*), wie sein Tempel *Berghaus* (*ekur*) genannt wird. Er wohnt demnach auf den Bergen und spendet die Wasser, die aus den Bergen kommen [3]); ihm sind die Tempeltürme (*ziqqurât*) errichtet worden als Nachbildungen seines Wohnsitzes. Von ihm mag sich der Baal Zaphon abgespalten haben; ein Epitheton „Herr des Nordens" ist zwar im Babylonischen bisher nicht für

---

[1]) Im Vertrag zwischen Asarhaddon und Baal von Tyrus (7. Jahrh.) heißt es Z. 10 (Winckler: Altorientalische Forschungen II, S. 10ff.): *Baal ṣapûna lasse bösen Wind in eure Schiffe kommen*; er ist also schon hier der Gott des Nordwindes, der die Frevler kentern läßt. In seinem Tempel war wahrscheinlich der Opfertarif von Marseille, sei es dort, sei es in Karthago oder anderswo, aufgestellt: בת בעל־ צפן CIS. I, 165 = Altsem. Texte I, 63 Z. 1; die drei letzten Buchstaben sind nicht sicher, aber doch wahrscheinlich (Lidzbarski). Die Abgaben gelten ihm als dem Gott der Schiffahrt und des Handels. Vgl. ferner Philon Byblios (Eusebius: Praep. ev. I, 10, 6f.) und die Kosmogonie des Mochos (Damaskius: De princ. c. 125 p. 385 *ed.* Kopp), die beide göttliche Winde kennen.

[2]) Vgl. das Gebirge *ba'li-ṣapuna* oder *ba'il-ṣapuna* in Phönikien; Tiglatpileser IV. Annalen Z. 127 und Sargon Annalen Z. 204. Ferner צפן im Stamme Gad Jos. 13_{27} und בעל־ צפן an der ägyptischen Grenze Ex. $14_{2.9}$; Num. 33_{7}. Die בעלת־ צפן wird unter den in Memphis verehrten Gottheiten genannt Sall. 4, 1 rev.; vgl. W. Max Müller: Asien und Europa S. 315.

[3]) Vgl. die Belege dafür bei P. Th. Paffrath: Zur Götterlehre in altbab. Königsinschriften. Paderborn 1913. S. 114. 116f.

Enlil belegt, würde aber zu ihm gut passen, wenn man seine Bergheimat im Norden sucht.

Das **Weltbild**, das allen diesen Vorstellungen zugrunde liegt, betrachtet *die Länder* oder die Erde als einen großen Berg, dessen höchste Spitze im Norden emporragt, dort wo sich die geheimnisvollen Gipfel des armenischen Hochlandes erheben, zu denen nie eines Menschen Fuß gedrungen ist. Dort hoch oben über den Wolken residiert als höchster Gott Enlil, oder nach amurritischer Anschauung der Baal Zaphon; dort hatte einst Tabnit, wie die Phöniker, oder Adam, wie die Israeliten erzählten, als Kerub den Eingang zum Himmel bewacht, bis er verstoßen ward. So ist den Menschen das Paradies verschlossen, und erst am Ende der Tage, wenn die Zeit des Anfangs wiederkehrt, wird der Zugang zum Gottesberg wieder geöffnet. Die israelitischen Propheten und Psalmisten identifizierten den Zion mit dem Nordberg und erwarteten in leichter Umbiegung der ursprünglichen Idee, daß er durch das Wunder der Endzeit über alle Welt erhöht werden solle, um Jahve als den größten Gott zu erweisen.

2. Die Metallberge.

Scheinbar verwandt und doch andersartig ist die Idee von den Metallbergen. Sacharja (6 1 ff.) schaut in der Vision vier Wagen, mit buntfarbigen Rossen bespannt, die zwischen *zwei ehernen Bergen* hervorkommen; nach der Deutung des Apokalyptikers sind es die vier Winde, die sich vor den *Herrn der ganzen Welt* gestellt haben[1]). Daraus folgt, daß der Gott des Weltalls hinter diesen Bergen wohnt. Mag seine Residenz auch im Himmel sein, jedenfalls kann man die beiden Berge nicht dem Himmel gleichsetzen; sie scheinen ihm vielmehr vorgelagert zu sein, da man zwischen ihnen hindurchfahren muß, um zu seinem Thron zu gelangen. Die nächste Parallele dazu findet sich in Babylonien, wo auf Siegelzylindern häufig dargestellt ist, wie der Sonnengott zwischen zwei Bergen hervorkommt[2]). Er geht zu Fuß, während die himmlischen Wesen Sacharjas Pferde und Wagen zur Verfügung haben. Die babylonischen Hymnen, die den Sonnenaufgang des Schamasch besingen, reden von dem *großen Berg, dem Berg der Quellhöhlung, da wo Himmel und Erde zusammenstoßen*[3]). Die Berge, zwischen denen die Sonne aufgeht, sind zugleich die Berge, auf denen der Himmel ruht, eine auch den Griechen geläufige Vorstellung[4]). Im Kultus werden

[1]) Zu den buntfarbigen Rossen vgl. **Hans Schmidt**: Jona S. 51; **Hubert Grimm**: Das israelitische Pfingstfest. Paderborn 1907. S. 69; **Greßmann** DLZ. 1907, Sp. 2256 ff.; **Boll**: Offenbarung S. 78 ff.

[2]) Vgl. AOTB. II, Abb. 12. 13 (Abb. 13 ist vielleicht unecht); **Jastrow** Abb. 170—171; **Ward**: Seal Cylinders Nr. 244 ff. 412; **Ward** im Athenäum 1900 (vom 10. März, 2. 28. April und 2. Juni) [AOTB. II, Abb. 319 u. 320].

[3]) **Zimmern**: Bab. Hymnen und Gebete I, Leipzig 1905, S. 14; **Jastrow** I, S. 428; **Jensen**: Kosmologie S. 11. 212.

[4]) **Gruppe**: Handbuch I, S. 382 ff.

diese Berge als Säulen dargestellt, genauer als steinerne und später als eherne Säulen[1]). Den beiden Bergen am Eingang des Himmels entsprechen die beiden ehernen Säulen, die am Eingang des Melqarttempels von Tyrus und nach seinem Muster auch am Eingang des Tempels von Jerusalem standen[2]). Die *ehernen* Berge Sacharjas erklären sich demnach aus der kultischen Analogie, genau so wie der *eherne Himmel*[3]), der mit dem *ehernen Meer* des salomonischen Heiligtums identisch ist, oder der *eherne Engel* (Hes. 40_3). Man kann schwanken, ob die Anschauung Sacharjas von den Metallbergen auf den salomonischen Tempel zurückgeht oder ob sie damals nach dem Exil frisch importiert wurde, jedenfalls ist ihr letzter Ursprung in Babylonien zu suchen.

3. Die Gottesstadt.

Zum Gottesberg gehört zunächst nur ein Zelt oder ein Haus, in dem die Gottheit wohnen kann; so ist auch Jes. 2_2ff. nur vom *Jahvehause* und vom *Jahveberge* die Rede. In der Paradiessage (Gen. 2f.) fehlt merkwürdiger Weise überhaupt eine Wohnung für Jahve, obwohl er bei der Kühle des Abends im Garten lustwandelt, also dort „zu Hause" ist; hier muß die ursprüngliche Überlieferung verdunkelt sein. Die babylonischen Götter schaffen in der Regel zuerst ihre Tempel, *die Stätte ihrer Herzensfreude*, und dann die damit verbundenen Ortschaften und Menschen, um sich einen Kult zu sichern und zunächst in heiligem Egoismus sich selbst zu versorgen. Wo viele Götter oder wo neben ihnen noch die Seligen des Paradieses vorausgesetzt werden, da gruppieren sich von selbst viele Häuser um den Tempel des Hauptgottes. So ist es wohl begreiflich, daß man sich den Himmel auch als eine himmlische Stadt ausgemalt hat. Ein Zusammenhang mit der Idee des Gottesberges ist nicht notwendig vorhanden, vielmehr können beide Gedanken selbständig nebeneinander herlaufen; sie ziehen sich aber leicht an, namentlich in Palästina, wo die Städte meist auf Bergen liegen.

Vielleicht gab es auch in Israel alte mythische Vorstellungen, nach denen Jahve als erste Schöpfungstat seinen heiligen Berg und auf ihm seinen Tempel gründete[4]). Es ist ja gewiß leicht begreiflich, daß Kanaan mehrfach als *der heilige Berg* oder *die heiligen Berge Jahves* bezeichnet wird[5]); auch der Ausdruck *Berge Gottes*[6]) wird sich auf Palästina beziehen.

---

[1]) Solche ehernen Säulen hat man auf phönikisch-punischem Boden mehrfach gefunden; vgl. 3. B. CIS. I, 143 = Altsem. Texte I, 59.

[2]) Vgl. Greßmann ZATW. XXIX, 1909, S. 122.

[3]) Job. 37_{18}; vgl. Dtn. 28_{23}; für die griechischen Parallelen Gruppe: Handbuch I, S. 383.

[4]) Erst nachträglich sehe ich, daß *Sifre 76b* (Weber: Jüdische Theologie[2] S. 199) das Land Israels als das erste Land der Schöpfung bezeichnet wird.

[5]) Vgl. Jes. 11_9; 14_{25}; 57_{13}; 65_9; Ps. 87_1; *heiliger Bezirk* Ps. 78_{54}; *die Berge* Ps. 121_1. – In Ps. 76_5, dessen Text verderbt ist, lies mit Gunkel: נער אתה אדיר

Aber es ist auffällig, wenn von diesem Berge ausdrücklich hervorgehoben wird, Gott habe ihn mit seiner Rechten geschaffen (Ps. 78 54); denn das versteht sich von selbst und gilt für alle Berge, während doch in Wirklichkeit etwas Besonderes ausgesagt sein muß. Sehr lehrreich ist in dieser Hinsicht Ex. 15 17:

Du brachtest sie und pflanztest sie auf den Berg deines Eigentums,
an die Stätte deiner Wohnung, die du bereitet, Jahve,
in das Heiligtum, Herr, das deine Hände gegründet.

Trotz seiner weit verbreiteten Erklärung kann nach dem Zusammenhang nicht der Tempel von Jerusalem gemeint sein, da das Volk Israel nicht dort angesiedelt worden ist, sondern nur Kanaan. Andererseits ist klar, daß die Redewendungen vom Tempel hergenommen sind. Man hat sich der hier vorliegenden Schwierigkeit durch Streichungen zu entziehen versucht (Wellhausen)[1]. Einfacher ist es, an eine Übertragung von Bildern zu denken, die ursprünglich mit dem Gottesberg und Gotteshaus am Anfang der Welt zusammenhängen, hier aber auf Kanaan umgedeutet worden sind. Wie Gott einst Adam ins Paradies versetzte, so verpflanzt er hier die Israeliten auf *seinen* Berg.

Begreiflicherweise hat man diese Vorstellungen nicht nur auf Kanaan, sondern auch speziell auf den Berg Zion übertragen. So feiert der Psalmist die alle Heiligtümer überragende Majestät Zions (Ps. 87):

2 *Jahve liebt die Tore Zions*
mehr als alle Tempel Jakobs.
1 *'Sein' Grund liegt auf heiligen Bergen,*
5b *vom Höchsten selbst gestellt.*
7 *Sänger 'und Spieler', 'alle besingen' dich;*
3 *Herrlicheres 'kündet er' dir, du Gottesstadt*[2] . . .

מאריו טרף אשתוללו. — Beachte Ps. 50 11, wo MT. von *Vögeln der Berge* redet, während Targum, LXX und Syr. *Vögel des Himmels* wiedergeben. — Ps. 125 2 ist statt הרים vielmehr צרים zu lesen, da Jerusalem nicht rings von Bergen umgeben ist.

[6]) הררי אל Ps. 36 7 und ursprünglich auch 50 10 (Olshausen).

[1]) Merkwürdigerweise hält auch Sellin: Einleitung[2] S. 22 einen Zusatz für wahrscheinlich, obwohl er hier mit Recht eine Beziehung auf den Paradiesberg findet.

[2]) Daß die Glieder des Psalms durcheinander gewirrt sind, wird fast allgemein zugestanden. Man hat auch schon im großen und ganzen die einzelnen Teile wieder zusammengefügt. Aber es läßt sich noch weiterkommen. Mit v. 1 kann das Lied nicht beginnen, weil das Suffix in יסודתו keine Beziehung hat; es ist darum v. 2 voranzustellen und יסודתה (mit Bezug auf Zion) zu lesen. v. 1 und 5b sind schon von Anderen als zusammengehörig erkannt. Da nun v. 5ab als der Höhepunkt des Liedes notwendig den Schluß bilden muß, so muß als Reihenfolge für die zweite Hälfte des Psalms gelten: v. 6, 4c, 4ab, 5. Dann bleibt noch der stark verderbte v. 7, den ich mit v. 3 verbinde (wo מְדַבֵּרִי zu lesen ist) und emendiere: וְשָׁרִים וְחֹלְלִים כֻּלָּם עֹנֵי לָךְ.

Im Gegensatz zu anderen Heiligtümern in Israel gilt Zion als *vom Höchsten selbst gegründet.* Das läßt sich schwerlich allein aus der freischöpferischen Kraft dichterischer Phantasie verstehen, sondern geht wahrscheinlicher auf mythische Einzelvorstellungen zurück, zumal hier der Ausdruck *heilige Berge* befremdlich klingt; denn Zion liegt nicht auf mehreren, sondern auf einem Berge[1]).

Das neue Zion wird in der Regel als bestehend vorausgesetzt. Wo von einer Gründung die Rede ist, wird man versuchen müssen, zwischen der poetischen Einkleidung des Schriftstellers und einer Beeinflussung durch überkommene Ideen zu unterscheiden. Wenn es Ps. 102_{17} heißt: *Jahve wird Zion bauen,* so ist das gewiß nichts als eine auch sonst beliebte, prägnante Redeweise: Jahve wird dafür sorgen, daß Zion wieder gebaut wird. Bemerkenswerter ist das eschatologische Bild, das Ps. 76 entwirft:

2 *˹Jahve˺ ˹tat sich kund˺ in Juda,*
in Israel ˹ward˺ sein Name groß.
3 *In Salem erstand seine Hütte*
und in Zion seine Wohnung.
4 *Dort zerbrach er ˹Köcher und˺ Bogen,*
Schild, Schwert und Waffen[2]) . . .

Wie einst am Anfang der Welt so wird Jahve auch in der Endzeit die feindlichen Mächte durch sein Donnerwort vernichten, daß sie ohnmächtig zu Boden fallen, betäubt wie die *tiâmat* und ihre Helfer; dann gibt es keinen Krieg mehr, wie es einst im goldenen Zeitalter der Fall war. Diese großen Taten finden in Juda statt; in *Salem* (= Jerusalem) errichtet Jahve seine *Hütte.* Auch hier wiederholt sich, so darf man vermuten, was einst in der Urzeit geschehen war: nach dem Sieg über die Chaosmächte schlägt der Gott sein Zelt in Jerusalem auf; der Tempel auf dem Zion eröffnet die Reihe der Schöpfungen[3]).

---

[1]) Ps. 133_3 muß הררי ציון verderbt sein, ist aber nicht in הר ציון zu verbessern. Wahrscheinlich handelt es sich um eine absichtliche Korrektur, die vielleicht für die „Berge Galiläas" den Zion einsetzte, um den Psalm den Bedürfnissen der jerusalemischen Gemeinde anzupassen. Nach dem Zusammenhang, der auf eng Verbundenes hinweist (Kopf und Bart; Bart und Halskragen), müssen die Berge in unmittelbarer Nachbarschaft des Hermon gesucht werden. Der Psalm stammt von einem Diasporajuden aus der Nähe des Hermon. — Auch Ps. 110_3 sind *die heiligen Berge* im ursprünglichen Text genannt gewesen und dort nur von den Bergen Gottes, dem Paradies oder Götterland, zu verstehen (vgl. oben S. 20).

[2]) In v. 2 lies נוֹדַע und גָּדֵל mit Gunkel, in v. 4 אשפה statt des sinnlosen רשפי Greßmann.

[3]) [Der folgende in kleinerer Schrift gesetzte Abschnitt ist vom Verfasser leicht durchstrichen. Ich habe aber doch geglaubt, ihn nicht auslassen zu dürfen obwohl er sich inhaltlich nahe mit dem S. 107ff. Gebotenen berührt.]

Verwandt ist ein Wort Jesajas 28_{16}:

Fürwahr, 'ich lege' in Zion ' ' einen bewährten Stein,
einen kostbaren Eckstein als Grund: „Wer glaubt, 'wankt' nicht“[1].

Jesaja schildert 28_{14-22} eine Sintflut, die alles hinwegschwemmen soll, auch *die Lügenzuflucht* der Jerusalemer, d. h. den Tempel auf dem Berge Zion; fürwahr, eine wilde, barbarische Tat, wenn ein Gott seinen eigenen Tempel zerstört![2] Aber schon legt er das Fundament zu dem neuen Heiligtum der Endzeit über *dem bewährten Stein*, d. h. dem Grundstein des alten Tempels. In Babylonien suchte man, oft sehr lange, nach dem alten Grundstein, um auf ihm den Neubau zu errichten, da Stein und Stätte erprobt waren; wer konnte wissen, ob die Gottheit anderswo ebenso gern wohnte? Ähnliche Vorstellungen waren auch im alten Ägypten geläufig und sind es noch heute. Sie dürfen daher auch bei den Israeliten vorausgesetzt werden.

Der Grundstein trägt, wie es in Babylonien Sitte war, eine Inschrift: *Wer glaubt, 'wankt' nicht.* Dieser religiöse Gedanke ist für Jesaja die Hauptsache. Er will sagen: Nur wer Glauben hat und Gerechtigkeit übt, kann dem Verderben entgehen. Aber als echter Dichter drückt er sich nicht abstrakt aus, sondern benutzt das Bild von der Aufrichtung eines neuen Tempels, der auf den Eckstein des Glaubens gebaut und mit der Schnur der Gerechtigkeit vermessen wird. Und doch ist es für ihn nicht nur Bild, er hat gewiß auch einen neuen Tempel an Stelle des zerstörten erwartet. Gerade dies Durch- und Nebeneinander von Wirklichem und Bildhaftem spricht dafür, daß er sich an überkommene Vorstellungen anlehnt. Wenn dies der Fall ist, müssen Flut und Tempelbau aufs engste zusammenhängen. Ihre Zusammengehörigkeit wird in der Tat durch die babylonischen Schöpfungsmythen bewiesen, nach denen die ersten Tempel in dem chaotischen Meer der Urzeit gegründet werden und wie Inseln aus der Flut hervorragen. Ehe irgend etwas existierte,

— alle Lande waren noch ein Meer —
zur Zeit, als die Mitte des Meeres ein Rinnsal war (?),
da wurde Eridu geschaffen, Esagila gemacht ...
Marduk fügte auf der Oberfläche des Wassers ein Rohrgeflecht (?) zusammen,
erschuf Erde und schüttete sie bei dem Rohrgeflecht hin.

Nach diesem Mythus, dessen Einzelheiten sich aus den Eigentümlichkeiten des babylonischen Schwemmlandes erklären, hat Marduk zuerst seinen eigenen Tempel wie einen Göttersitz im Urozean gebaut. Dieselbe Vorstellung von einem die Wasser überragenden Tempelberg kennt Hesekiel (28_{2}), der Tyrus, von Philon Bybios ἁγία νῆσος genannt, als *Göttersitz im Meere* bezeichnet. Man nimmt diesen Ausdruck in der Regel gleichgültig hin, als wäre er selbstverständlich; und doch ist er sehr auffällig. In Wirklichkeit war Tyrus weiter nichts als eine Insel, auf der sich ein Tempel befand. Mochte sie auch den Einwohnern heilig sein, so konnte Hesekiel das Bild von dem Göttersitz im Meere doch nur dann darauf anwenden, wenn es ihm auch sonst geläufig war. Wahrscheinlich hängt diese Vorstellung mit dem Weltbilde zusammen, das wir schon kennen gelernt haben. Man dachte sich die Länder dieser Erde als einen Berg, dessen höchste Spitze man im Norden suchte. Jetzt ist als Ergänzung hinzuzufügen: Dieser Länderberg, auf dessen Gipfel der höchste Gott thront, wurzelt im Meere und ist rings vom Ozean umflossen. Von

---

[1]) Lies mit LXX יֹסֵד und יָמוּשׁ Cheyne; streiche אבן und מוסד als Dubletten. Zur Sache vgl. Greßmann: Der Eckstein (Palästina-Jahrbuch VI, 1910, S. 38ff.).

[2]) Nur so werden die leidenschaftlichen Worte Jesajas ganz verständlich. Wenn man an eine Rettung des Tempels denkt (Hans Schmidt), so bleiben die Bilder des Propheten von der Neugründung rätselhaft. Die meisten Exegeten verflüchtigen freilich alles zu einer blassen Allegorie.

hier aus wird auch die Situation des eschatologischen Ps. 48 verständlich, der einen Angriff auf Zion zu Wasser voraussetzt; das ist nur deshalb begreiflich, weil Zion hier als die Stadt des Weltkönigs auf den Nordberg verlegt ist. Kaum sind die Feinde heran, so fliehen sie bestürzt davon:

7 *Zittern ergriff sie da, Angst wie eine Gebärende;*
mit dem Ostwind zerschmetterst du Tarsisschiffe[1]).

Zahlreiche Parallelen werden uns später zeigen, daß die verbündeten Völker, die am Ende der Tage Jerusalem angreifen, ein Ersatz für die mythischen Wasser sind. Hier soll nur auf den ebenfalls eschatologischen, Ps. 48 und 76 nahe verwandten Ps. 46 verwiesen werden, wo die Nationen und die Wasser nebeneinander genannt werden. Die erste Strophe (Ps. 46 2–4) schildert, wie die Wogen brüllen und schäumen und die Berge mitten ins Meer stürzen. Diesem Toben stellt der Dichter in der zweiten Strophe die Gottesstadt gegenüber, die nicht wankt und zittert:

5 *Eines Stromes Arme erfreuen die Gottesstadt,*
die heiligste der Wohnungen des Höchsten[2]).

Obwohl es hier nicht ausdrücklich gesagt wird, geht es doch aus der Situation hervor und wird durch die verwandten Psalmen bestätigt: Die Gottesstadt liegt auf dem Gottesberg, dem höchsten Berg im Norden, und ist eben deshalb gegen die Macht des ringsum brandenden Meeres geschützt; mögen alle Hügel versinken, der Berg des höchsten Gottes steht unverrückbar fest. Nicht auf einen gewöhnlichen Berg, sondern auf den Gottesberg oder Paradiesberg weisen deutlich die *Arme eines Stromes* hin, deren sich die Gottesstadt erfreut; denn sie können nichts anderes sein als die Ströme des Paradieses, hier als die friedlichen Wasser in Gegensatz gestellt zu den tobenden Wassern des Weltmeeres.

Das wird noch deutlicher aus der Schilderung des künftigen Jerusalems in Jes. c. 33, einer wundervollen Dichtung, die von den Exegeten schwer mißhandelt worden ist[3]):

1 *Wehe dir, Verwüster, noch nicht verwüstet,*
Räuber, den man noch nicht beraubt hat!
Wie du völlig verwüstest, wirst du verwüstet;
wie du ʿgänzlichʾ beraubst, wird man dich berauben!

---

2 *Jahve, sei uns gnädig, auf dich vertrauen wir!*
Sei ʿunserʾ Arm jeden Morgen
und unsere Hilfe in der Zeit der Not!

---

[1]) Man versteht diese Worte gewöhnlich als einen Vergleich, aber der einfache Wortlaut besagt dies nicht.

[2]) Es ist kein Grund zur Änderung vorhanden; Ps. 87 2 sagt sachlich genau dasselbe. Daß der mask. Plural (משכני) für die göttliche Wohnung nicht gebraucht werden könne, ist falsches Dogma.

[3]) Das richtige Verständnis hat Gunkel erschlossen durch die Erkenntnis, daß hier eine Liturgie vorliegt (bei Hans Schmidt S. LXII f.) [vgl. jetzt ZAW. 1926].

3 *Vor 'deiner' lauten Stimme fliehen die Völker;*
wenn du aufstehst, zerstieben die Nationen.
4 *Dann wird Beute gerafft, 'wie' Heuschrecken raffen,*
wie Heupferde rennen, rennt man drauf los.

---

5 *Erhaben ist Jahve, er thront hoch droben,*
er füllt Zion mit Recht und Gerechtigkeit. ' '
6 *Reichtum an Glück, 'Weisheit' und Wissen*
und Gottesfurcht ist 'sein' Schatz.

---

7 *Sieh, die Krieger schreien draußen,*
die Friedensboten weinen bitterlich.
8 *Verwüstet sind die Straßen, es feiert der Wanderer.*
Man bricht den Vertrag, verachtet 'die Zeugen',
kümmert sich nicht um die Menschen.
9 *'Traurig' verwelkt die Erde,*
in Scham verdorrt der Libanon,
Saron wird zur Steppe,
entblättert sind Basan und Karmel.

---

10 *„Jetzt will ich aufstehn", spricht Jahve,*
„jetzt mich aufrichten, jetzt mich erheben.
11 *Schwanger von Stroh, gebärt ihr Stoppeln,* ' '
so soll euch das Feuer verzehren!
12 *Die Völker sollen werden zu Kalk verbrannt,*
abgehauene Dornen, die Feuer anzünden.
13 *Ihr Fernen hört, was ich tue,*
erkennt, ihr Nahen, meine Kraft!"

---

14 *Es beben in Zion die Sünder,*
Zittern erfaßt die Ruchlosen:
„Wer kann da weilen bei dem verzehrenden Feuer?
Wer kann da weilen bei den ewigen Gluten?"
15 *Wer rechtschaffen wandelt und Wahrheit redet!*
Wer Gewinn verschmäht 'und' Erpressung,
die Hände fernhält von der Bestechung,
das Ohr verstopft vor dem Mordanschlag,
das Auge verschließt, nichts Böses zu tun,
16 *der wird auf Höhen wohnen,*
Felsburgen sind sein Schutz,
dem wird Brot zu teil, Wasser beständig!

---

17 *Den König in seiner Schönheit schauen deine Augen,*
schauen ein Land der Weiten.

18 *Dein Herz sinnt über den Schrecken:*
Wo ist der Schreiber? Wo der Zöllner?
Wo der Zähler ‘der Erwachsenen’?
19 *Das ‘barbarische’ Volk siehst du nicht mehr,*
das Volk mit dunkler, unverständlicher Rede,
mit stammelnder, sinnloser Sprache.

---

20 *Schau auf Zion, die Stadt unserer Feiern!*
Deine Augen sehen Jerusalem,
eine sichere Wohnstatt, ein Zelt, das nicht wandert,
dessen Pflöcke unausziehbar
und dessen Stricke unzerreißbar sind.
21 *‘Denn’ dort ‘ist uns ein Jordan’,*
ein breiter ‘Quellstrom des Nils’,
keine Ruderflotte geht darauf,
kein stolzes Schiff fährt hinüber.
22 *Denn Jahve ist unser Richter, Jahve unser Gebieter,*
Jahve unser König, er wird uns erlösen! ‘’[1])

Die hier vorliegende prophetische Liturgie mit dem komplizierten Aufbau ihrer Formen und mit der dennoch leicht durchsichtigen Klarheit ihrer Disposition — ein Meisterwerk dieser Gattung! — stammt aus der nachexilischen Zeit[2]). Sie beginnt in der Einleitung mit einem Scheltwort

[1]) In v. 1 lies ככלתך Cappellus, v. 2 זרענו Lowth, v. 3 המונך Greßmann (vgl. das parallele Glied!), v. 4 שלל כמו Duhm, v. 6 חכמה mit hebr. HSS., אוצרה Kittel; v 6a streiche als Glosse zu v. 16b Greßmann (sein Brot und sein Wasser werden beständig sein; das deutete der Glossator richtig והיה אמונת עתיו *es wird ihm ein beständiges Schicksal zuteil*). v. 8 die übliche Übersetzung: *er bricht den Vertrag* ist sinnlos, weil diese Person dann auch mit dem vorhergenannten Karawanenführer (עבר ארח) identisch sein müßte. Lies עדים Duhm, v. 9 אבלה Duhm; v. 11 streiche רוחכם Greßmann als Glosse zu תהרו (euer Geist ist schwanger!). In v. 15 lies ובמעשקות Greßmann des Rhythmus wegen, v. 18 המגדלים (Pual) Greßmann, v. 19 נועז = לועז Buhl. In v. 21 streiche אם Duhm, lies ירדן יהיה Greßmann und מקור Gunkel; streiche נהרים Duhm. Mit v. 22 muß das Gedicht schließen; was noch folgt, paßt nicht dahinter als ursprüngliche Fortsetzung. v. 22 bezieht sich nicht auf die Schiffe, sondern auf die (als Zelte vorgestellten) Wohnungen der feindlichen Besatzung in Jerusalem; da ihre Häuser jetzt verlassen sind, können sie nach Herzenslust geplündert werden. Lies (kal) נטשו חבלים בל־ יחזקו *lose sind die Stricke, hängen nicht fest* (Greßmann); hier muß die Zäsur sein, also ist vor dem Folgenden ein Verbum ausgefallen, etwa גדע (Pual) Greßmann. Ferner lies יחלק עור Buhl; dagegen ist חליתי in Ordnung, da *Sündenvergebung* (wie bei Jesus) *Befreiung von der Krankheit* bedeutet.

[2]) Die Ansetzung Duhms in der makkabäischen Zeit ist sehr unwahrscheinlich und läßt sich nicht beweisen; von einer Glaubensverfolgung ist nicht die Rede. Jesaja als Verfasser ist sicher ausgeschlossen (die Beute in v. 4!), ebenso die vorexilische Zeit überhaupt (v. 17ff.); da aber im übrigen genaue Angaben fehlen, ist jede genauere Datierung unmöglich. Nichts hindert, an die persische Zeit zu denken.

(v. 1) gegen den nicht genannten Tyrannen, unter dessen harter Faust Jerusalem seufzt. Der erste Hauptteil (v. 2–13) enthält ein Klagelied des Volkes. Der Dichter schickt, wie es auch in den entsprechenden Psalmen üblich ist, ein hymnisches Motiv voraus (v. 5–6), um die Gottheit gnädig zu stimmen, verbunden mit einer Anrufung. Die Bitte wird dann motiviert mit der Beschreibung der Not (v. 7–9). Rührend ist die Teilnahme der Natur an dem Schicksal der Menschen, das alttestamentliche Gegenstück zu dem Sehnen der Kreatur bei Paulus. Anders als in den Psalmen, aber nach echt prophetischer Art folgt auf die Klage des Volkes unmittelbar die göttliche Antwort; das Gebet soll erhört werden (v. 10–13). Jetzt endlich will Jahve eingreifen; da ist es vorbei mit dem hohlen, kraftlosen Pathos der Völker, die die Welt regieren und doch nur trächtig sind von Stroh. *Parturiunt montes* ... Der zweite Hauptteil der Dichtung (v. 14–22) beginnt mit einer Nachahmung der Liturgien, wie sie bei Tempelprozessionen gebräuchlich sind (v. 14–16). Die Sünder, über das göttliche Strafgericht erschreckt, nahen dem Heiligtum und fragen, wer vor dem heiligen Gott bestehen könne. Darauf antwortet der Prophet, wie sonst die Priester, indem er die sittlichen Forderungen betont. Den Schluß bilden Verheißungen (v. 18–22). An erster Stelle steht der Messias, der künftige König in strahlender Schönheit, der ein weites Land mit einheimischen Beamten regiert (v. 17–19), und an zweiter Stelle das unzerstörbare Jerusalem (v. 20–22), das wie der Garten des Paradieses ungefährdet bleibt. Die beiden Grenzfluren des Jordans und des Nils sind wie ein breiter Ozean, den kein feindliches Schiff zu befahren wagt. So haben wir auch hier die Ströme Edens, aber sie dienen nicht dazu, den Garten Gottes zu bewässern, sondern ihn zu schützen; sie sind hier zusammengeflossen mit der Vorstellung vom Weltozean. Was Tyrus schon gegenwärtig ist, soll Jerusalem einst in der Endzeit werden: ein Gottessitz im Meere.

Wie hier so bedarf die Wohnstätte der Gottheit auch sonst des Schutzes gegen Dämonen, Riesen, Drachen und andere Ungeheuer. Vor dem Gotteshause auf Erden stehen die Stier- und Löwenmenschen, die Kerube, Wache, vor dem Gottesgarten Adam (Gen. 2 15), der Kerub oder das Flammenschwert (Gen. 3 24), vor dem Götterberg Tabnit (Hes. 28 13 f.). So ist auch *die heilige Stadt* der Endzeit unverletzlich (Jes. 52 1); Heiden dürfen sie nicht betreten (Jo. 4 17; Ob. 17). Jahve selbst lagert *als Wache* vor seinem Tempel (Sach. 9 8; vgl. Ps. 34 8) oder umschließt Jerusalem als *Feuermauer* wie mit einer Waberlohe (Sach. 2 9). Die ältere Zeit ist frei von astralmythologischen Vorstellungen; für sie ist das himmlische Jerusalem, das mit dem irdischen identifiziert wird, einfach die Stadt Gottes, das Reich der Engel und der Seligen. Bisweilen wird es mit märchenhafter Pracht ausgestattet, funkelnd und glitzernd von Perlen und Diamanten (Jes. 54 11 f.; Tob. 13 16 f.). Aber erst in der Apokalyptik wird die kindliche Phantasie und das primitive Weltbild der alten Zeit durch den Aufputz astralmytho-

logischer Gelehrsamkeit verdrängt, sodaß das neue Jerusalem geradezu eine Nachbildung des Himmels mit vielen Einzelheiten wird; so erhält seine Mauer zwölf Tore (Apk. Joh. 21$_{12}$ f.) nach dem Muster des Himmels (I Hen. 34), zwölf Grundsteine, zwölf Engel, und anderes mehr (Boll).

4. Der Gottesgarten.

Wie die Ideen des Gottesberges und der Gottesstadt ursprünglich nebeneinander herlaufen, so ist wohl auch die Anschauung von dem Gottesgarten selbständiger Herkunft. Daß die Gottheit in einem Garten wohnt, ist besonders begreiflich in Assyrien, wo das Neujahrsfesthaus des Gottes Asur rings von einem Garten umgeben war[1]), vielleicht nach babylonischem Vorbilde. Wo künstliche Bewässerung vorhanden ist, lassen sich auch Gartenanlagen leicht herstellen; die Gärtner spielen darum in den babylonisch-assyrischen Mythen und Sagen eine große Rolle[2]). Anders war es in dem wasserarmen Palästina, wo Gärten naturgemäß selten waren[3]); die Könige von Jerusalem und Nordisrael besaßen Gärten[4]), aber nicht Jahve. Wo kultische Gärten erwähnt werden, gelten sie als götzendienerisch, vermutlich als Gärten des Adonis[5]). Wenn Jahve nach der Paradiessage in seinem Garten lustwandelt (Gen. 3$_8$), so muß dieser Zug demnach fremdländischen Ursprungs sein, wie der Name Eden und die Vorstellung vom Paradies überhaupt.

Die Ideen vom Gottesberg und Gottesgarten werden sich indessen schon früh angezogen haben, denn zum Garten gehört notwendig Wasser, und Quellen gibt es ja auf den Bergen in Hülle und Fülle. Die Verbindung beider Motive mag schon in einer älteren Fassung der Paradiessage vorausgesetzt werden; jedenfalls redet Hesekiel ausdrücklich von dem *Gottesgarten* auf dem *Gottesberge* (Hes. 28$_{13}$). So soll auch in der Endzeit Jerusalem wieder werden wie *Eden*, wie der *Jahvegarten* (Jes. 51$_3$), und *die Arme eines Stromes*, die einst das Paradies bewässerten, sollen dann die Gottesstadt erfreuen (Ps. 46$_5$). Ursprünglich wird auch die Vorstellung vom Paradieswasser selbständig gewesen sein; nach der einfachsten Anschauung, so darf man vermuten, gab es im Gottesgarten einen Lebensquell, der allen, die daraus tranken, ewiges Leben verlieh. Ein Nachklang dieser Idee ist es, wenn Jahve nach Ps. 36$_9$ f. die Frommen mit dem *Eden*-

[1]) MDOG. 33, 24ff. AOTB. II, Abb. 56 [2. Aufl. Abb. 482].

[2]) Vgl. z. B. Išullânu, den Gärtner des Vaters der Ištar, in den sich die Göttin verliebt (Gilg.-Epos VI, 64. 68. 70), oder Ellil-bâni, den Gärtner und Nachfolger des Urra-imitti (Altbab. Chronik K, Z. 31–35; AOTB. I, S. 106f. Ungnad [2. Aufl. S. 335]).

[3]) Dtn. 11$_{10}$ wird das gartenlose Palästina ausdrücklich dem gartenreichen, künstlich bewässerten Ägypten gegenübergestellt. Num. 24$_6$ ist aus dem Überschwang des patriotischen Dichters zu erklären.

[4]) In Jerusalem II Kön. 25$_4$; Jer. 39$_4$; 52$_7$; Neh. 3$_{15}$; in Nordisrael I Kön. 21$_2$.

[5]) Jes. 1$_{29}$ f.; 17$_{10}$ f.; 65$_3$; 66$_{17}$.

bach und aus dem *Brunnen des Lebens* tränkt (vgl. auch oben S. 155ff.).

Gewöhnlich hat sich mit diesen Wassern das alte Weltbild verbunden, das wir schon kennen (vgl. oben S. 164ff.) und das sich jetzt durch neue Beispiele noch sicherer aufzeigen läßt: Die Ströme, die vom Weltberg entspringen, münden in das Weltmeer, das seinen Fuß umsäumt[1]). Meist aber fehlen einzelne Züge, oder es ist eine so starke Verdunklung eingetreten, daß man das ursprüngliche Bild kaum noch erkennt, schon dies ein Beweis für seine fremde Herkunft. In Gen. 2 ist richtig von vier Weltströmen die Rede, die die dort aufgezählten Länder umgeben; aber man vermißt den Berg, von dem sie herabkommen, und den Ozean, in den sie münden. Ähnlich ist es in den eschatologischen Schilderungen. Hierher gehören das Meer, in dessen östlicher Gegend das Totental Gogs liegt (Hes. 39_{11}), das östliche und westliche Meer, in das die Heuschrecken gestürzt werden (Jo. 2_{20}), die Meere und der Berg der heiligen Pracht, zwischen denen der König des Nordens fällt (Dan. 11_{45}). Alle diese Aussagen sind im Hinblick auf die Geographie Palästinas völlig unverständlich und müssen daher mit dem alten mythisch gefärbten Weltbild zusammenhängen.

Auch die Topographie des eschatologischen Jerusalem ist von der Kosmographie beeinflußt worden. Nach Sach. 14_8 teilen sich *die lebendigen Wasser*, die aus dem Jerusalem der Endzeit hervorbrechen, in zwei Arme; die eine Hälfte strömt *in das Ostmeer*, die andere *in das Westmeer*. Der Verfasser mag schon an das Mittelländische und Tote Meer gedacht haben; aber die Überlieferung, aus der er diese Ideen entlehnte oder nach der er sie gestaltete, bezog sich ursprünglich auf den Ozean im Osten und im Westen. Lehrreich ist ferner Hes. 47_{1-12}: Unter der Schwelle des Tempels entspringt eine Quelle, die nach Osten zu fließt und bald zu einem gewaltigen Wasser anschwillt. Durch die Ostmark Judas gelangt der Strom zum Toten Meere und macht es gesund, sodaß es fortan von Fischen wimmelt. An den Ufern des Flusses wachsen allerlei fruchtbare Bäume, deren Laub nicht welkt und deren Früchte nicht aufhören; ihre Früchte dienen zur Speise, ihr Laub zur Arzenei. Hier ist das Westmeer völlig verschwunden, ein Beweis dafür, daß Hesekiel diese Anschauungen nicht erfunden, sondern übernommen und umgedichtet hat, in engerem Anschluß an die Wirklichkeit. Fragt man aber, wo diese wunderbaren Bäume ursprünglich zu Hause sind, so kann die Antwort nicht zweifelhaft sein: im Paradiese. Nur im Göttergarten fließen so wunderbare Lebenswasser, die das Salzige süß und das Kranke gesund machen können.

Oft sind die Anspielungen an den eschatologischen Paradiesstrom noch dunkler; so hören wir Sach. 13_1 von einer Quelle, die sich den Jerusalemern

[1]) Das hier vorausgesetzte Weltbild unterscheidet sich von der herkömmlichen Anschauung, daß die Erde wie eine Scheibe auf dem Meere schwimmt, nicht sehr; nur ist die „Scheibe" den überlieferten Nachrichten entsprechend durch den Länderberg zu ersetzen. Das Bild von der Scheibe ist nicht alttestamentlich.

für Sünde und Unreinheit öffnet, Jo. 4 18 von einer Tempelquelle, die alle Bachbetten Judas füllt und das Akaziental (den *wâdi es-sanṭ* Wellhausen) bewässert. Die späteren Apokalypsen reden von Weisheitsbäumen, Ölbäumen, Lebensbäumen, vom Holz und vom Wasser des Lebens, von Feuerströmen usw. (Volz: Eschatologie S. 376). Am einheitlichsten sind diese Vorstellungen in der Offenbarung zusammengefaßt: Jerusalem liegt auf einem *hohen Berg*; aus dem Throne Gottes kommt ein *Strom von Lebenswasser* glänzend wie Kristall; hüben und drüben am Strom der *Baum des Lebens*, zwölfmal Frucht bringend, und die Blätter des Baumes dienen zur Heilung der Völker (Apk. Joh. 21 10; 22 1 f.). Teilweise darf man hier, dem Wesen der Apokalyptik entsprechend, astralmythologische Einflüsse suchen, die der älteren Zeit völlig fremd sind, und z. B. den Strom mit der Milchstraße identifizieren (Gunkel).

Überschaut man das hier zusammengestellte Material, so wird das Ergebnis des vorigen Paragraphen bestätigt. Die hier vorliegenden Ideen hängen erstens mit der Vorstellung vom Paradies oder Gotteslande zusammen; die Endzeit bedeutet demnach eine Wiederkehr der Urzeit. Zweitens sind diese Motive nicht prophetischer, sondern mythologischer und darum volkstümlicher Art. Aus der religiös-sittlichen Beurteilung des Weltgeschehens sind sie nicht zu erklären; ob Zion auf dem höchsten Berg der Erde liegt, ob Ströme die Stadt durchfließen, ob wunderbare Bäume dort wachsen, ist für die fromme Betrachtung gleichgültig. Wenn die Propheten trotzdem davon reden, so haben sie dies nicht erfunden, sondern übernommen. Drittens ist mehrfach fremder Einschlag beobachtet worden; namentlich gilt das für das im Hintergunde stehende und mit dem Paradies verquickte Weltbild, das vermutlich babylonischen Ursprungs ist. Die Idee des Gottesberges scheint von dem Länderberg Enlils ausgegangen zu sein; einen Gottesgarten besaßen die babylonisch-assyrischen Götter, und von dem Gottesitz im Meere erzählen babylonische Schöpfungsmythen.

III. Die Wiederkehr der mosaischen Zeit.

1. Die Verbannung in die Wüste.

Hos. 2 16—19 heißt es:

16 *Darum siehe, will ich sie locken,*
sie in die Wüste führen und ihr zu Herzen reden.
17 *Ich weise von dort ihr die Weinberge an,*
das Tal Achor als Pforte der Hoffnung.
Dorthin ʻzieht sie hinaufʼ wie in den Tagen der Jugend,
wie sie einst dorthin zog aus Ägyptenland. ʻ ʼ

19 *Dann entferne ich die Namen der Baale aus ihrem Munde,*
und nicht werden die fürder mit Namen erwähnt[1]).

In dieselbe Wüste, in der das Volk einst nach dem Auszug aus Ägypten weilte, soll es wieder zurückkehren; von dort aus will Jahve ihm dann aufs neue die Weinberge Palästinas anweisen, damit es wieder wie einst von Jericho durchs Tal Achor ins gelobte Land einziehe. Die Rückkehr in die Wüste bedeutet für Hosea die Rückkehr zu Jahve; denn die mosaische Zeit war die Zeit der Jugendliebe. Als Israel die Wüste verließ, ward es zugleich seinem Jugendgemahl untreu und fiel ab zum Baal. Um diesen Buhlen zu vergessen, soll Israel *noch einmal in Zelten wohnen 'wie in den Tagen der Urzeit'*[2]) (Hos. 12_{10}). Was Hosea sagen will, ist aus dem Gedankenkreis seines Buches völlig verständlich; merkwürdig ist nur die Form, in die er seine Hoffnung kleidet. Wie konnte er auf die Idee verfallen, Israel solle wieder in die Wüste geschickt werden und die Mosezeit solle sich wiederholen? Und doch hören wir dasselbe noch einmal Hes. 20_{33-38}: Jahve will Israel *in die Wüste der Völker* oder, wie es in einer handschriftlichen Variante[3]) heißt, *in die Wüste des Landes Ägypten* bringen, will dort mit ihm rechten, wie er eben dort mit den Vätern gerechtet hat, will die Frevler aussondern und nur die Frommen nach Palästina heimkehren lassen. Die Sünder dürfen, genau so wie in der Zeit des Mose, das gelobte Land nur von fern schauen. Bei Hesekiel ist der Gedanke etwas anders gewendet als bei Hosea, aber im Grunde hegen beide dieselbe Erwartung.

Schon Amos hat seine Gegenwart im Spiegel der mosaischen Zeit betrachtet. Gegenüber dem Opferkult, den er für Götzendienst erklärt, beruft er sich auf die vierzig Jahre der Wüstenwanderung, in denen keine Opfer und Gaben dargebracht wurden (Am. 5_{21-25}). Ihm gilt, wie Hosea und überhaupt allen Propheten, die mosaische Zeit als Norm und klassische Periode der israelitischen Religion. Aber diese Anschauung läßt sich noch über Amos hinaus nach rückwärts verfolgen. In der Zeit des Elia und Elisa erscholl zum ersten Male der Ruf: Zurück zu Mose! Der Kampf gegen die Baalpropheten auf dem Karmel geschah im Namen des Sinaigottes Jahve; Elia ging zum Horeb, um Jahve persönlich Bericht zu erstatten (I Reg. 19). Der Königsmörder Jehu war nicht nur mit Elisa, sondern auch mit Jonadab, dem Sohne Rechabs, verbündet und ließ sie ihre Lust

1) v. 17 lies וְעָלְתָה. v. 18 ist wohl Glosse zu v. 19, weil hier Israel in zweiter Person angeredet wird.

2) Lies im Anschluß an Perles כמו ימי־עד; *wie in den Festtagen* (des Mose) ist schwerlich richtig überliefert.

3) Die Worte במדבר ארץ מצרים v. 36 sind überflüssig nach dem entsprechenden Glied in v. 35; überdies unterbrechen sie den sonst fast durchweg deutlichen Rhythmus des Doppelvierers. In v. 37 lies mit Hitzig בְּמַשְׂרֵת הַבֹּרִית *in den Tiegel der Läuterung*, eine glänzende Emendation, die man mit Unrecht neuerdings wieder aufgegeben hat.

schauen an seinem unheiligen Eifer für Jahve (II Reg. 10_{15} f.). So knüpften schon die ältesten Propheten wie die Sekte der Rechabiter an Mose an; während diese mehr die kulturellen Ideale verwirklichte und zum Nomadenleben zurückkehrte (Jer. 35_{6} f.), erneuerten die Propheten mehr die religiösen Ideale, doch ging beides zum Teil Hand in Hand, sodaß die enge Verbindung zwischen ihnen wohl begreiflich ist. Dennoch bleibt die Anschauung von einer Wiederholung der mosaischen Periode und ihrer Ereignisse auch von hier aus rätselhaft, da die Geschichte sich nicht wiederholen läßt. Diese Idee ist am leichtesten zu erklären als eine verblaßte mythische Vorstellung von der Wiederholung des paradiesischen Zeitalters. Am Ende der Tage muß die Welt wieder zum Anfang zurückkehren; die ἀποκατάστασις πάντων (Act. 3_{21}) ist der Kerngedanke jeder Eschatologie. Für den Israeliten aber floß naturgemäß die paradiesische „Urzeit" mit der mosaischen „Urzeit" zusammen, die Anfangszeit der Menschheit mit der Anfangszeit Israels. Es ist darum beachtenswert, daß Hosea an der eben zitierten Stelle (12_{10}) von der mosaischen Zeit der Zeltbewohner als von den *Tagen der Urzeit* spricht; der Ausdruck allein würde an sich nicht viel besagen, da der Hebräer das Wort עולם auch in einem weiteren Sinne verwendet, er gewinnt aber aus inneren Gründen erhöhte Bedeutung.

2. Die Richter der Mosezeit.

In einem Orakel gegen Jerusalem heißt es, Jes. 1_{21-26}:

24 . . . *Ha, ich will mich letzen an meinen Gegnern,*
mich rächen an meinen Feinden.
25 *Aber ⸢von⸣ dir will ich abwenden meine Hand,*
will läutern ⸢im Schmelzofen⸣ deine Schlacken
und all deine Bleistücke entfernen,
26 *will wieder machen deine Richter wie im Anfang*
und deine Ratgeber wie zu Beginn;
hernach soll man dich nennen
„Stadt der Gerechtigkeit", „treue Stadt" [1]).

Die Zeit des *Anfangs* kann nicht die Periode Davids sein, in der Jerusalem zuerst israelitisch wurde; denn David und seine Paladine waren nicht als Richter berühmt. Anders war es mit Salomo, doch kann er schwerlich gemeint sein, weil er nicht am *Anfang* regierte und weil er selbst nach der Legende seine Ratgeber weit überragte. Da die paradiesische Zeit ebenfalls nicht in Betracht kommt, so bleibt nur die mosaische Epoche übrig; sie war die Anfangszeit zwar nicht Jerusalems, aber doch des israelischen Volkes, und die Richtertätigkeit des Mose und seiner Ältesten verherrlichten schon damals volkstümliche Sagen (Ex. 18_{13} ff.). Die Gerechtigkeit, Zuverlässigkeit und Unbestechlichkeit der mosaischen Richter erscheint dem Propheten

[1]) v. 25 lies מעליך Greßmann und בכר Secker.

als das Ideal, das in dem eschatologischen Jerusalem wieder verwirklicht werden soll; Urzeit ist Idealzeit.

Die Erinnerung an das Paradies klingt vielleicht noch nach in der Namengebung: die Stadt erhält einen neuen Namen. Mag dies auch für Jesaja nur eine dichterische Einkleidung der Tatsache sein, daß Jerusalem innerlich verwandelt und deshalb seinem neuen Wesen entsprechend neu genannt wird, so wird man dennoch die Umnennung von Personen und Sachen, die in den Verheißungen und Drohungen eine große Rolle spielt[1]), ihrem Ursprung nach auf die paradiesische Urzeit zurückführen dürfen. Wie einst Adam am Anfang der jetzigen Welt allen Tieren und Dingen ihre Namen verlieh (Gen. 2_{19}), so wird sich auch dies am Beginn des künftigen Äons wiederholen. Die Endzeit muß mit den neuen Wesen auch neue Namen bringen, da für den primitiven und antiken Menschen Wesen und Name identisch sind. Immerhin, was ursprünglich lebendige Anschauung war, ist später zur stilistischen Formel herabgesunken; die Namengebung gehört fortan zu den notwendigen Bestandteilen eschatologischer Schilderungen, ohne daß man sich ihrer Herkunft bewußt zu sein braucht.

3. Die mosaischen Wunder.

In der echt-jesajanischen[2]) Verheißung Jes. 4_{2-6} wird der Anbruch der messianischen Zeit so gemalt:

5 . . . *‘Und kommen wird’ Jahve ‘zu der Stätte’ des Berges Zion*
und ‘zu’ seiner Festversammlung
in der Rauchwolke bei Tag
und im Flammenfeuerschein bei Nacht.

Die Bilder sind von der Wolken- und Feuersäule hergenommen, in der einst Jahve am Schilfmeer und am Sinai erschien. An dem Berge Zion wiederholt sich in der Endzeit das mosaische Wunder; Jahve kommt persönlich vom Himmel herab, um ihn dem Sinai gleichzumachen an Heiligkeit und ihn zu seiner Wohnstätte zu erwählen. In diesem Orakel fließen die Vorstellungen von der paradiesischen und mosaischen Urzeit deutlich zusammen; denn es ist bereits gezeigt worden (vgl. oben S. 155; 159), daß die Motive von den prächtigen *Gewächsen Jahves* und von dem *Buch des Lebens* mit dem Paradies zusammenhängen. Das prophetische Auge des Dichters schaut als Einheit, was für unsere Analyse getrennt werden muß.

Häufiger begegnet uns in den Schilderungen der Endzeit die Wiederholung des Wunders von dem Durchzug durchs Schilfmeer (vgl. Jes. 10_{24}ff.; 11_{15}f.; I Bar. 29; Mech. 50b zu Ex. 16_{25}). Die älteste Stelle ist wohl Jes. 51_{9}f.:

[1]) Vgl. Hos. $2_{1.3}$; Jes. 1_{26}; 4_{3}; 58_{12}; $60_{14.18}$; 61_{6}; 62_{12}; Hes. 48_{35}.

[2]) Vgl. unten Buch IV. Statt ובָרא lies ובא mit LXX, ferner beide Male אל statt על und streiche כל als sinnlose Glosse (Greßmann). Der Schluß v. 5b–6 ist unverständlich.

9 Auf! Auf! Wappne dich mit Kraft, Arm Jahves!
Auf! Wie in den Tagen der Vorzeit, den Geschlechtern der Ewigkeit!
Bist du's nicht, der Rahab 'zerschmetterte'
und den Drachen schändete?
10 Bist du's nicht, der das Meer austrocknete,
die Wasser der großen Flut?
Der Meerestiefen zum Wege machte
als Durchzug für die Erlösten?[1])

In diesem Gebet erinnert Deuterojesaja zunächst an die kraftvollen Taten der Urzeit, wie Jahve das große Ungeheuer zerschmetterte und die תהום רבה austrocknete. Unversehens aber gleitet er in die mosaische Zeit hinüber, wo Jahve den aus Ägypten Erlösten einen Weg durch Meerestiefen bahnte. Ja, man wird sagen dürfen, die beiden Ereignisse sind für ihn identisch; er schildert das Meerwunder der mosaischen Zeit mit den Bildern, die er der Urgeschichte der Welt entnommen hat. Das Charakteristische aber ist, daß er eine Wiederholung der Tat für die Endzeit herbeisehnt.

4. Die Gottesstraße.

Wie Deuterojesaja an der eben angeführten Stelle einen Gottesweg durchs Meer kennt, so verkündet er anderswo eine Gottesstraße durch die Wüste, 3. B. 40_{3-5}: *3 Horch, man ruft:*

„In der Wüste bahnt einen Weg Jahves,
ebnet in der Steppe eine Straße für unsern Gott!
Alle Täler sollen sich heben, alle Berge und Hügel senken,
Buckel sollen gerade und Höhen flach werden,
daß Jahves Herrlichkeit erscheine
und alles Fleisch 'seine Hoheit' schaue!"

Denn der Mund Jahves hat es geredet[2]). Hier sind verschiedene Anschauungen miteinander verschmolzen. Die Voraussetzung ist zunächst eine falsche Vorstellung von der Wüste, als ob sie sehr gebirgig wäre und als ob sie niemand durchziehen könnte (Jer. 2_6). Der Israelit kannte sie, obwohl er nicht allzuweit von ihr entfernt wohnte, nur schlecht oder stattete sie nach märchenhafter Art mit allerlei phantastischen Motiven aus, da sie ihm unheimlich war. Dort gab es nicht nur Löwen (Jes. 30_6f.) und Skorpione (Dtn. 8_{15}), was ja begreiflich ist, sondern auch Schlangen mit Flügeln oder Drachen und Saraphen (Jes. 30_6f.; Num. 21_4ff.). Überdies herrschte dort völlige Finsternis (Jer. 2_6), wie auch Deuterojesaja überzeugt war (Jes. 42_{16}). So ist es begreiflich, daß der Prophet eine physikalische

[1]) Lies המחצת mit Houbigant. Das Verständnis dieser Stelle hat Gunkel: Schöpfung und Chaos S. 30ff. erschlossen.

[2]) In v. 3 ist die Interpunktion falsch. In v. 5 lies הדרו mit Ehrlich.

Umwandlung der Wüste erwartet; damit man sie durchwandern kann, muß die Finsternis erhellt und das unwegsame Land zur Ebene gemacht werden (Jes. 42 16). Sach. 14 10 war uns derselbe Gedanke begegnet, allerdings etwas anders gewendet; alle Berge rings um Jerusalem sollen verschwinden, damit der Gottesberg Zion allein erhaben ist (vgl. oben S. 164 ff). Nach der persischen Eschatologie soll es ganz allgemein auf der neuen Erde keine Berge mehr geben[1]). Diese Vorstellung muß entstanden sein in einem gewaltigen, schwer zugänglichen Gebirgslande, wo das Nichtvorhandensein von Bergen als ein Vorzug des Götterlandes erscheinen konnte. Sie konnte sich daher in Persien wohl bilden; denn „in den Gebirgsketten, welche es durchziehen, sind Gipfelhöhen von mehr als 5000 Meter nicht selten" (Geiger). Die Übereinstimmung der jüdischen und persischen Eschatologie in einer so speziellen Einzelheit kann schwerlich durch das Prinzip der Analogie erklärt werden; da Deuterojesaja in Babylonien lebte[2]) zu einer Zeit, wo es von Medern erobert wurde, macht es keine Schwierigkeit, den Einfluß persischer Ideen anzunehmen.

Abhängigkeit von der Fremde ist umso wahrscheinlicher, als vermutlich auch die Vorstellung der Gottesstraße durch babylonische Parallelen angeregt worden ist. Wer die Wüste durchziehen will, muß entweder die vorhandenen Wege kennen — eine Frage, die ja in den Mose-Sagen eine große Rolle spielt — oder sich einen neuen Weg schaffen. Es hat nun keinen Wert, darauf zu verweisen (Kittel), daß die Straßen vorher instand gesetzt wurden, wenn Könige reisten (Justin 2 10; Arrian Alex. 4 30; Diod. Sic. 2 13); denn nach Deuterojesaja soll vielmehr eine neue Straße gelegt

[1]) Vgl. Bund. 30, 33: Plutarch: De Iside et Osiride c. 47; Böklen S. 131 ff., der die spätjüdisch-christlichen Parallelen gesammelt hat.

[2]) Das geht aus zahlreichen babylonischen Einflüssen hervor, die sich bei ihm beobachten lassen. G. Hölscher: Die Profeten S. 321 f. macht ihn im Anschluß an Andere zu einem ägyptischen Juden, aber seine Gründe sind nicht überzeugend. 1. Auch ein babylonischer Jude konnte die fernen Länder mit איים bezeichnen und sagen, daß Cyrus von weither kam (46 11); aber konnte man in Ägypten das Erscheinen des Cyrus überhaupt prophezeien? 2. Von Sabäern (45 14) wußte auch, wer nicht in ihrer Nähe lebte, und die Diaspora in Syene (49 12) war viel älter, wie die Papyri von Elephantine gelehrt haben. 3. Drohungen gegen die Ägypter (45 14 ff.) waren in Ägypten ebenso gefährlich wie Drohungen gegen Babel (47 1 ff.) in Babylonien. 4. Nach Hölscher soll die Vorstellung eines Wüstenzuges für einen babylonischen Exulanten „unverständlich", für einen ägyptischen „ohne weiteres naheliegend" sein. Das gerade Gegenteil ist der Fall; denn zwischen Babylonien und Palästina liegt die Wüste, zwischen Ägypten und Palästina dagegen das Meer, wenn man die Luftlinie berücksichtigt. Darum haben auch die ägyptischen Juden, wie sich zeigen wird, die Erwartung Deuterojesajas entsprechend modifiziert. 5. Schwerer wiegt nur die Aufforderung des Propheten: *aus Babel* (48 20) und *von dort* (52 11) auszuziehen, was bei einem babylonischen Juden in der Tat auffällt. Aber das Wort erklärt sich entweder aus dem Munde Jahves, resp. der Engel, die auch 40 3. 6 redend gedacht werden, oder einfacher daraus, daß der Prophet nicht in der Hauptstadt selbst wohnte, was ja auch an sich wahrscheinlich ist.

werden, und zwar, wie ausdrücklich betont wird, *für Jahve*. Gott selbst führt wie ein Hirt seine Herde (Jes. 40_{9-11}); er selbst steht an der Spitze und schließt den Zug Israels (Jes. 51_{12}). Besondere Gottesstraßen gab es, wie in Ägypten[1]) so auch in Babylonien; am berühmtesten ist die schön geschmückte Prozessionsstraße des Gottes Marduk zwischen Babylon und Borsippa, auf der die Gottesbilder in feierlichem Zuge getragen wurden. Eine so herrliche Straße, wie die babylonischen Götter sie besitzen, ja eine noch viel wunderbarere wird Jahve sich selbst bauen, wenn er an der Spitze seines Volkes geraden Weges durch die Wüste heimkehrt, so verkündete Deuterojesaja, der Jahve auch sonst in gewaltig begeistertem Enthusiasmus über alle Götter der Babylonier erhöht hat. Als die Erbauer dieser Straße sind die Engel gedacht, die hier (40_{3}) einander zurufen und zur Arbeit ermuntern. Noch kühner und phantastischer schildert der Prophet 41_{14-16}, wie Israel selbst gleich einem Dreschschlitten die Berge drischt und zermalmt und die Hügel wie Spreu zerfetzt, daß der Wüstenwind sie spurlos davon fegt.

Deuterojesaja hat das Thema des wunderbaren Wüstenzuges oft behandelt (40_{3-5}; 41_{14-20}; 48_{17-21}; 49_{8-13}; 55_{12-13}). Im Gegensatz zu der babylonischen Götterstraße, die von Tieren auf bunten Ziegelsteinen flankiert ist, stattet er, der Wüstenszenerie entsprechend, den Jahveweg mit sprudelnden Quellen und lebendigen Bäumen aus. So wird die Wüste in ein Paradies verwandelt; statt der Dornen blühen Akazien und Oliven, statt der Disteln grünen Zypressen und Myrten, wie es allein der Gottheit würdig ist. Neben den Vorstellungen vom Paradiese aber wirken auch die Überlieferungen der mosaischen Wüstenwanderung ein; die Quellwunder des Mose in Mara, Massa und Meriba wiederholen sich, da überhaupt die Endzeit der Urzeit entsprechen muß. Dieser Gedanke wird besonders deutlich ausgedrückt 48_{21}:

Nicht brauchten zu dürsten, die er durch Steppen führte,
Wasser aus dem Felsen ließ er rieseln für sie;
er spaltete den Fels, da strömten die Wasser.

Die Ideen Deuterojesajas haben auf die Folgezeit einen großen Einfluß ausgeübt. Das Verschwinden der Berge ist zu einem typischen Zug der Heilserwartung geworden (vgl. oben S. 165). Der *Wegbereiter*, der uns Jes. 40_{3} zum ersten Male mit anderen Engeln begegnet ist und dort eine seinem Namen entsprechende Tätigkeit ausübt, ist Mal. 3_{1} schon zum selbstverständlichen Begleiter Jahves geworden, ohne daß es einer weiteren Erklärung bedarf[2]). Vor allem aber ist das Motiv des Wunderweges von

---

[1]) Über die *Gotteswege* in Ägypten vgl. Erman: Ägyptische Religion² S 52; über die Prozessionsstraße in Babylon vgl. Robert Koldewey: Das wiedererstehende Babylon. Leipzig 1913. S. 23ff.

[2]) Aber mit Unrecht identifiziert man den Propheten Elia, der die Israeliten bekehren soll, ehe der große Tag Jahves kommt, mit dem Wege bereitenden Engel.

späteren Schriftstellern[1]) aufgegriffen (Jes. 57_{14}; 62_{10}) und zum Teil weiter ausgeschmückt. Er heißt ein *heiliger Weg*, den kein Unreiner betritt und auf dem es weder Löwen noch reißende Tiere gibt (Jes. 35_{8}f.). So hat sich die Wüstenstraße in eine Meeresstraße verwandelt. Schon Deuterojesaja kennt einen Weg durch Meerestiefen (Jes. 51_{10}), kombiniert ihn aber nicht mit der Gottesstraße, weil diese von Babylonien aus durch die Wüste führen muß. Anders ist es für die Diaspora in Ägypten, die durch das Mittelländische Meer gehindert ist, den geraden Weg in die Heimat zu nehmen. So heißt es Jes. 11_{15}:

Jahve ʿtrocknet ausʾ die ägyptische Meerzunge
und schwingt seine Hand wider den Euphrat, ʿ ʾ
zerschlägt ihn in sieben Bäche,
daß man in Sandalen hindurchgeht[2]).

Der Prophet ist zu seiner Erwartung angeregt worden außer durch Deuterojesaja auch durch die mosaische Sage vom Schilfmeer, an die v. 16 überdies ausdrücklich erinnert. Aber mit Unrecht beziehen die Exegeten diesen Spruch auf das Schilfmeer selbst, da dies nirgends als eine *Zunge* bezeichnet wird. Vielmehr kann nur die Bucht des Mittelländischen Meeres gemeint sein, die sich wie eine breite Zunge — so stellte man sich damals vor — bei Port Said in das Festland erstreckt. Die gewöhnlichste Benennung im Alten Testament ist einfach *das Meer* oder *das große Meer* oder *das westliche Meer*; aber wie man von einem *Meer der Philister* (Ex. 23_{31}) sprach und vielleicht auch von einem *Meer der Phöniker*, so heißt hier der südlichste Teil *Meer der Ägypter*. Originell ist hier auch die Spaltung des Euphrat, die sonst nirgends bezeugt ist; er wird in *sieben*, wir würden sagen: in lauter kleine, Bäche zerschlagen. Die Idee von dem Durchzug durch das Mittelländische Meer begegnet uns noch einmal Sach. 10_{11}:

ʿSieʾ ziehen durch das ʿägyptischeʾ Meer, ʿ ʾ
alle Fluten des Nils versiegen,
gestürzt wird Assurs Hochmut,
und das Szepter weicht von Ägypten[3]).

5. Der Kampf gegen die Kultur.

Die Verherrlichung der mosaischen Zeit, die uns bei den Propheten begegnet, entspringt aus ihrer Abneigung gegen die Kultur oder das Bauerntum und aus ihrer inneren Vorliebe für die Kulturlosigkeit oder

---

[1]) Über Jes. 19_{23}f., die älter sind, vgl. unten.

[2]) Lies והחריב mit LXX ἐρημώσει und Sach. 10_{11}. Die Worte בעים רוחו, die unverständlich sind, werden durch den Rhythmus als Glosse erwiesen und mit Recht fast allgemein gestrichen.

[3]) Lies ועברו בים מצרים mit Wellhausen und streiche והכה בים גלים als Glosse aus 9_{4}.

das Nomadentum. In dem gewaltigen Gemälde, das Jes. 2 6—22 vom Tage Jahves entwirft, werden die prophetischen Gedanken zum ersten Male klassisch formuliert. Er schildert, wie Jahve alles Hohe und Erhabene zu Fall bringt, die Zedern des Libanon und die Eichen Basans, die Berge und Hügel, die Türme und Mauern, die Schiffe und Wimpel. Das Gedicht beginnt, wie es scheint, mit einem Gebet; Jesaja bittet Jahve, die Israeliten zu verstoßen und ihnen ihre Sünde nicht zu vergeben[1]). Und dann folgt die Aufzählung der Greuel: Voll ward das Land von Zauberern aus Philistäa und aus der Fremde überhaupt, von Silber und Gold, von Rossen und Wagen, von Götzen und Bildern. Der Prophet spricht nicht ausdrücklich von „Kultur"; ein solches Wort ist im Hebräischen nicht vorhanden, und wenn es vorhanden gewesen wäre, hätte Jesaja es nicht gebraucht. Das poetische Stilgesetz verlangt Konkreta statt Abstrakta; in Prosa würde der Spruch lauten: Juda ist wert, daß es zugrunde geht, weil es von Jahve abgefallen ist in *Götzendienst und Kultur*. Hier stehen genau so wie Micha 5 9—13 die Güter der Kultur mitten zwischen der Zauberei am Anfang und dem Götzendienst am Schluß; die Kultur bedeutet daher für die Propheten Abfall von Gott. Ebenso charakteristisch ist der Kehrreim, der am Schluß jeder Strophe wieder erklingt: Da wird der stolze Mensch demütig und der Hochmütige geduckt; denn Jahve will allein erhaben sein an jenem Tage. Die Kultur verführt demnach den Menschen zu frevlem Hochmut; als ihre typischen Repräsentanten wählt Jesaja das Geld und die Kriegswagen, sehr treffend, denn die Nomaden kennen keines von beidem. Die Israeliten übernahmen beides erst von den kanaanitischen Bauern Palästinas. Ein Interpolator, der Hos. 8 14 hinzufügte, stellt als Beweis dafür, daß Israel seinen Schöpfer vergaß, den Bau von *Palästen* und *befestigten Städten* nebeneinander, ein Zeichen dafür, daß es den Propheten nicht auf die Befestigung allein ankommt, sondern auf die Kulturbauten überhaupt.

Man schwächt die Worte der Propheten ab, wenn man statt Kultur etwa Luxus sagt. Gewiß haben sie auch und vor allem den Luxus bekämpft; so ist es zu erklären, wenn Jes. 3 16—24 die Toilette der vornehmen Frauen in Jerusalem bis ins Einzelne schildert, wenn Amos 3 15 ausdrücklich die Sommer- und Winterzellen, die Elfenbein- und Ebenholzzellen im Tempel von Bethel ausdrücklich erwähnt oder wenn er (6 4) von dem Elfenbeinschmuck der Prunkbetten redet. Aber nach der Meinung der Propheten ist eben der Luxus von der Kultur nicht zu trennen. Ebenso notwendig sind Unsittlichkeit und soziale Ungerechtigkeit mit ihr verbunden; diesen Gedanken hat Amos besonders oft betont, aber er findet sich auch bei Jesaja, wenn er ein Wehe ruft über die Großgrundbesitzer, die Feld an

---

[1]) In v. 6 lies כי נְטשׁ יה עמך und verbinde damit den Schluß von v. 9 ואל תשא להם.

Feld reihen und sich *schöne, große Häuser* bauen, während die Masse der Kleinbauern darben muß (Jes. 5 8–10). Alle diese verschiedenen Gesichtspunkte münden in den Begriff der Kultur. Das ergibt sich am deutlichsten aus Jes. 9 7–9, einem Spruche, der das Bauen der Nordisraeliten mit Quadersteinen und Zedernbalken auf den *Hochmut ihres Herzens* zurückführt. Hier kann nicht gut von Unsittlichkeit, Ungerechtigkeit, Luxus oder Sünde die Rede sein, sondern nur von Kultur, die eben den Propheten als solche verhaßt ist. Als äußeres Zeichen ihres Protestes gegen die Kultur trugen die Propheten die einfachste, altmodische Tracht, in der Regel den Schafpelz (I Reg. 19 13; II 1 8; Sach. 13 4), Johannes der Täufer den Kamelpelz (Matth. 3 4), Jesaja das härene Bußgewand des Sackes (Jes. 20 2) im Gegensatz zu den sonst üblichen Ober- und Unterkleidern. Der Grundsatz der Propheten: Zurück zu Mose bedeutet also: Los von der Kultur! Denn damals existierte noch keine Kultur, damals fehlten noch ihre Pandorageschenke: Baaldienst, Weinbau, Unzucht, Luxus, Verweichlichung, Königtum, Kriegswagen, Großgrundbesitz, Wucher und andere Dinge mehr.

Die Propheten haben, wie überall, so auch hier ihre Gedanken nicht systematisch zu Ende gedacht. Sie waren mehr negativ als positiv gerichtet. Aber man darf mit Sicherheit sagen, daß ihnen das rechabitische Ideal nicht genügte. Wenn Jeremia (c. 35) die Rechabiter als Vorbild und Muster pries, so tat er das um der Treue willen, mit der sie die Grundsätze ihres Ahnherrn bewahrt hatten, vielleicht auch aus innerer Sympathie mit ihrer Lebensweise, er geht indessen nicht so weit, nun einfach die Rückkehr in die Wüste zu fordern. Nach Hosea und Hesekiel sollen die Israeliten zwar in die Wüste kommen, aber doch nur für eine Weile; hernach wird wieder das Kulturland Palästina ihr Wohnsitz (vgl. oben S. 182). Die prophetische Verkündigung weist hier einen Bruch auf; hätten die Propheten ganz frei schaffen können, dann hätten sie das Volk wohl auf die Dauer in die Wüste verbannt. Aber sie waren durch die volkstümlichen Vorstellungen gebunden, die ein Heil außerhalb Palästinas nicht kannten. Der Bruch wird noch größer, wenn auch die Propheten erwarten, daß die Schwerter und Lanzen in Kulturgeräte verwandelt werden, daß Acker- und Weinbau im Lande der Zukunft nicht fehlen sollen, kurz daß die Kultur wiederkehrt, freilich ohne die häßlichen Begleiterscheinungen der Gegenwart. Wie das möglich sei, darüber haben sie nicht nachgedacht.

Die spezifisch prophetische Anschauungsweise ist am klarsten in den Drohungen Jesajas zum Ausdruck gebracht, die keinen Unterschied machen zwischen einem berechtigten Kulturstolz, der sich der Schranken menschlichen Könnens und der Abhängigkeit von Gott bewußt bleibt, und zwischen einer unberechtigten Kulturseligkeit, die im Rausch der Begeisterung den Menschen vergöttert und den Abstand vom sittlichen Ideal verwischt. Die Propheten verwerfen vielmehr die Kultur schlechthin und halten sie für unvereinbar mit der Religion. Im schroffsten Gegensatz stellen sie beides einander gegen-

über: die Religion ist Demut, die Kultur dagegen Hochmut; die Religion bedeutet Vertrauen auf Gott, die Kultur dagegen Vertrauen auf die eigene Kraft. Wo der Mensch auf sein Können pocht, ist die völlige Unterwerfung unter den Willen Gottes unmöglich; dort Fleisch, hier Geist. Gott will alles sein, der Mensch soll nichts sein. Das ist semitische Frömmigkeit in ihrer tiefsten und reinsten Form, die alle kultischen Äußerungen abgestreift hat, dafür aber das kulturelle Leben ganz in den Dienst Gottes gestellt hat mit einer Konsequenz, vor der wir erschrecken. Dieselbe ungeheure Spannkraft spüren wir bisweilen schon in der Volksreligion; so sind die Kinderopfer aus demselben unerbittlichen Ernst geboren, mit dem man sich unter die göttlichen Forderungen beugt bis zur Hingabe des Liebsten, das der Mensch hat, des ältesten erwachsenen Sohnes. Die Propheten, die über den Kultus und damit auch über die Frömmigkeit des Volkes höhnten, haben die religiösen Pflichten vom Gebiet des Kultus auf das der Kultur verlegt; der Inhalt der Religion ist ein anderer geworden, aber der Geist ist derselbe geblieben.

So waren für den Kampf der Propheten gegen die Kultur ausschließlich religiöse und sittliche Gründe maßgebend. Verschiedene Ursachen wirkten zusammen, eine solche Stimmung in ihnen zu erzeugen. Die Gegensätze zwischen Kultur und Kulturlosigkeit, Bauern- und Nomadentum, waren und sind in Palästina, einem am Rande der Wüste gelegenen Lande, viel schärfer als bei uns. Der Übergang vom Nomaden- zum Bauernleben vollzog sich nur allmählich und unter schweren Erschütterungen der ökonomischen Verhältnisse, der religiösen und sittlichen Ideale Israels, die unter einander aufs engste zusammenhängen. Einzelne Kreise protestierten allezeit gegen die neue Lebensweise, wie die Rechabiter, die mitten im Kulturlande das Nomadenleben fortsetzten, keine Häuser bauten, keine Felder bestellten und keinen Wein tranken (Jer. 35). Die Religion, die das Konservative liebt, mußte mit ihnen von vornherein sympathisieren. Es kam aber noch hinzu, daß die Baal-Religion der kanaanitischen Bauern von der Jahve-Religion der israelitischen Nomaden völlig verschieden war. Als nun mit Elia der Kampf gegen den Baal begann, mußte sich dieser Kampf notwendig auch gegen das Bauerntum richten.

Wenn die Propheten über die Schäden ihrer Zeit nachdachten, mußte ihnen die Kultur als das Grundübel erscheinen; die Kultur war Baaldienst, Hochmut, Gottlosigkeit und mit der wahren Jahve-Religion nicht zu vereinigen. Das erklärt sich vom Standpunkt der Nomaden aus, den die Propheten innerlich teilten. Der Nomade hat andere Ideale als der Bauer. Der Bauer z. B. leiht Geld auf Zinsen. Für den Nomaden ist dies ein unerträglicher Gedanke; die Uneigennützigkeit, Freigebigkeit und Unterstützung, die er verlangt, ist im Kulturland einfach unmöglich. Dasselbe gilt von den Idealen der Gastfreundschaft, der Blutrache usw., die unter den veränderten sozialökonomischen Verhältnissen keinen Anspruch auf un-

bedingte Gültigkeit mehr erheben konnten. Die Abneigung gegen das Bauerntum wurde noch durch besondere Mißstände verschärft; die Bildung des Großgrundbesitzes drückte die freien Kleinbauern allmählich zu Hörigen herab. Zum Bauerntum gehört auch das Königtum, das dem Nomaden noch fehlt: damit sind aber weiter verbunden: Zwang, Steuern, Luxus (Hofhaltung), Krieg, Politik, ungerechtes Gericht und anderes, was dem Nomaden wie eine schwere Last auf der Seele liegt. So ist es begreiflich, daß die Propheten mit der Baal-Religion auch die Kultur schlechthin verwarfen.

Als Resultat ergibt sich, daß die Mosezeit für die Propheten die Idealzeit Israels war, deren Wiederkehr sie ersehnten. Dabei legten sie den Hauptnachdruck auf die sittlich-religiösen Güter, die dem Volk der Gegenwart unter dem Einfluß der Bauernkultur verloren gegangen waren und die es wiederzugewinnen galt: die Einfachheit der Sitten, die Unbestechlichkeit der Richter, die Liebe und Treue zu Jahve, kurz Demut und Frömmigkeit. Daneben freilich findet sich von Anfang an die Vorstellung einer Wiederkehr der mosaischen Ereignisse, die sich aus den Idealen der Propheten in keiner Weise erklären läßt. Die Tugenden, die sie dem Volke anwünschten, konnten ihm auch in Palästina zuteil werden; dazu brauchte es nicht in die Wüste geführt zu werden, wie zuerst Hosea erwartet. Die Wiederholung der Wunder: der Feuer- und Wolkensäule, der Quellen in der Wüste und des Zuges durch das Meer, hat vollends mit der spezifisch prophetischen Betrachtungsweise nicht das geringste zu tun, sondern hier handelt es sich einfach um die Projektion einer bestimmten historischen oder als historisch geglaubten Vergangenheit in die Zukunft. Man begreift die Entstehung dieser Vorstellungsreihen nur, wenn man annimmt, daß hinter ihnen der Gedanke einer Wiederkehr des goldenen Zeitalters liegt, welches für den Israeliten fast von selbst mit der mosaischen Zeit verschmelzen mußte. In der Tat lehrten einzelne Beispiele deutlich, wie für die prophetische Rückschau die Urzeit der Welt und die Urzeit Israels ineinander strömten. Im nachbiblischen Judentum sind beide Zeiten noch inniger miteinander verschmolzen; unter Mose, so behauptete man, herrschten weder Krankheit, Sünde noch Tod (Volz: Eschatologie S. 122). Von hier aus ist es dann auch verständlich, daß die mosaischen Ereignisse und Wunder, wie in die Urzeit, so auch in die Endzeit übertragen worden sind. Fremde Einflüsse fehlen hier naturgemäß; sie zeigen sich nur da, wo die eschatologischen Erwartungen von der Mosezeit völlig unabhängig sind: in dem Motiv von dem Verschwinden der Berge und von der Gottesstraße, beide zuerst bei Deuterojesaja bezeugt, jenes vermutlich persischen, dieses aber babylonischen Ursprungs.

Viertes Buch

Der politische Messias

I. Der Weltkönig.

1. Die Abfassungszeit der Königslieder.

Während im I. Buch unsrer Untersuchung unser Augenmerk auf den König selbst gerichtet war, müssen wir uns jetzt den Gütern zuwenden, die er bringt. In erster Linie erwartet man von ihm das politische Heil: Freiheit und Sieg des eigenen Volkes, Vernichtung und Unterwerfung der Feinde. Diese selbstverständlichen Aussagen zu sammeln, hat keinen Wert. Wichtig ist es dagegen, alle die Stellen zu überschauen, in denen von einer Weltherrschaft Israels, sei es in der Gegenwart oder in der Zukunft, die Rede ist; denn dieser Gedanke ist von israelitischen Verhältnissen aus nicht leicht begreiflich. Vor allem ist es notwendig, die Königslieder noch einmal unter diesem besonderen Gesichtspunkt zu mustern, auch wenn sich dabei kurze Wiederholungen nicht ganz vermeiden lassen; denn hier sind wir sicher, die Anschauungen, Hoffnungen und Wünsche des vorexilischen Volkes kennen zu lernen.

Die Abfassungszeit der Königslieder ist zwar umstritten, aber es sollte eigentlich kein Streit darüber sein; denn nur schuldogmatische Verblendung bringt es fertig, diese Psalmen in die makkabäische Zeit zu verlegen, obwohl makkabäische Psalmen im davidischen Psalter bisher nirgends mit Sicherheit nachgewiesen sind. Solange dies nicht geschehen ist, muß ihre Existenz prinzipiell geleugnet werden. Der Abschluß des Psalters ist vor der makkabäischen Zeit erfolgt, schon für den Siraciden gehört er zur heiligen Schrift des Kanons. Man braucht nur die Psalmen, die Jesus ben Sirach selbst gedichtet oder in sein Buch aufgenommen hat, mit den Liedern des davidischen Psalters zu vergleichen, um den himmelweiten Abstand zu ermessen. Es fehlt auch nicht an anderen Psalmen, die uns zerstreut in der Literatur der makkabäischen Zeit begegnen; dazu kommen die Psalmen Salomos, die mit Recht niemals allgemeine Anerkennung gefunden haben. Wer auch nur eine Spur historischen Empfindens und stilistischen Gefühls besitzt, wird es auch ohne tiefgründige Studien für geradezu unverständlich halten, daß man diese schwächlichen, epigonenhaften Nachahmungen, diese geistlosen und dichterisch armseligen Erzeugnisse, die von Reflexion innerlich zerfressen und von des Gedankens Blässe angekränkelt sind, mit den kanonischen Psalmen, deren Ewigkeitswert durch die Jahrtausende nicht zerstört worden ist, auf eine Stufe zu stellen gewagt hat[1].

[1]) Vgl. besonders den an der Spitze von § 2 zitierten Aufsatz Gunkels über die „Königspsalmen“, der die vorexilische Abfassung mit Energie vertritt.

Früher mochte man mit einem Schein des Rechtes wenigstens für Ps. 110 die Frage aufwerfen und bejahen, ob er vielleicht makkabäische Verhältnisse widerspiegele, weil der König hier zugleich als Priester gedacht ist, früher, als man noch nichts wußte von dem Priestertum der babylonischen, ägyptischen und phönikischen Könige, für das uns jetzt eine so erdrückende Fülle von Zeugnissen zu Gebote steht, daß man sich scheut, darauf überhaupt hinzuweisen. Wer daher heute noch an jener Hypothese festhält, zeigt, daß er nichts dazugelernt hat[1]). Und doch sollte Ps. 110 schon deshalb gegen makkabäische Abfassungszeit gefeit sein, weil der Sänger die Stilform der Orakel verwendet, die auch in den anderen Königsliedern oft gebraucht wird[2]). In der makkabäischen Zeit gibt es keine Orakel mehr, weil der Mund der Prophetie nach allgemeiner Überzeugung und ausdrücklicher Überlieferung verstummt ist[3]). Die Stilformen sind aber natürlich an gewisse Voraussetzungen gebunden, ohne die sie nicht sein können. Die Lieder müssen daher in einer Zeit entstanden sein, wo das Königsorakel noch blühte, als die Priester mit Hülfe des Ephod oder die Propheten mit Hülfe ihrer Visionen die Gottheit befragten, d. h. in der vorexilischen Zeit. Während in der makkabäischen Literatur schlechthin jeder Beleg für solche Königsorakel fehlt, ist die vorexilische dagegen so voll davon, daß es nicht notwendig ist, sie einzeln zu zitieren, und dem entsprechen die gleichzeitigen Parallelen bei den Ägyptern, Babyloniern und Aramäern[4]).

Dazu kommt die Fülle heidnischer Vorstellungen, die sich überall in den Königsliedern finden. Es sei nur erinnert an die Adoption des Königs durch die Gottheit in Ps. 2, an die leibliche Zeugung des Königs durch die Gottheit in Ps. 110, ja sogar an die Prädizierung des Königs als Gottheit in Ps. 45. Glaubt man denn im Ernst, daß solche Anschauungen noch im Judentum der makkabäischen Zeit möglich waren? Und wo anders sind uns die zahlreichen Einflüsse und Parallelen, die in unserm I. Buch nachgewiesen oder wahrscheinlich gemacht worden sind, begegnet als im ägyptischen oder babylonisch-assyrischen Hofstil? Gewiß gibt es manche Entsprechungen auch im hellenistischen Hofstil, den man gern als Fortsetzung des altorientalischen betrachten mag; andererseits aber muß man

---

[1]) Warum Hölscher: Die Profeten S. 348 die Königslieder in die „früheren Jahrhunderte nach dem Exil" verlegt, begründet er nicht; man sieht die unheilvolle Wirkung des Schuldogmas.

[2]) Ps. 2_{7-9}; 20_{7-8}; 21_{9-13}; $110_{1-3.\ 4}$.

[3]) Vgl. I Makk. 4_{46}; 9_{27}; 14_{41}.

[4]) Außer den oben angeführten Parallelen vgl. die babylonischen und ägyptischen Orakel, die Kittel: Psalmen S. 81 zitiert. Für die Aramäer vgl. die Inschrift des Königs Zakir (um 800 v. Chr.) A3. 11 ff.: *Da erhob ich meine Hände zum Himmelsherrn, da erhörte mich der Himmelsherr* und sprach zu mir *durch die Seher: „Fürchte dich nicht, denn ich habe dich zum König gemacht; ich werde dir beistehen und dich retten"* ... (AOTB. I S. 174 [2. Aufl. S. 444]), eine genaue Parallele zu Ps. 20_{7}. Vgl. ferner Arthur Ungnad: Die Deutung der Zukunft bei den Babyloniern und Assyrern. Leipzig 1909 (AO. X 3) S. 13 ff.

beide scharf unterscheiden und darf charakteristische Differenzen nicht verwischen. Bisher hat bezeichnenderweise noch niemand versucht, die Königslieder aus dem makkabäischen Vorstellungskreis und der hellenistischen Umwelt zu erklären; die makkabäische Abfassungszeit ist eben nur ein Schuldogma, an das man glaubt, für das man aber keine Beweise braucht.

Heidnisch und von der Prophetie in keiner Weise beeinflußt ist auch die naive Wertschätzung des Opfers, wie sie uns in Ps. 20_4 entgegentritt: *Gott gedenke aller deiner Speisopfer und deines ‘fetten’ Brandopfers*[1]. Damit vergleiche man etwa das Gebet Ramses II. an seinen Gott: *Ich schleppte dir alles Existierende als großes Opfer nach deinem Wunsch herbei, Rinder und Kälber ohne Zahl. Ich führte sie alle in Millionen herbei; der Geruch ihres Fettes erreichte den Himmel, und der Gott im Himmel nahm ihn an*[2]. Oder man erinnere sich an das Gebet des Chryses zum Silberbogner: *Wenn ich jemals dir zur Freude einen Tempel überdachte oder dir fette Schenkelstücke verbrannte von Rindern oder Ziegen, so erfülle mir diesen Wunsch*[3]. Noch im Achikar-Roman läßt der Minister das Mitleid der Gottheit durch seinen Freund anflehen, indem er sie auf *die fetten Ochsen* hinweist, die er *statt der säugenden Lämmer* dargebracht habe[4]. Das ist nur ein kleiner Griff in eine Fülle gleichartiger Vorstellungen, die im alten Israel ebenso heidnisch sind wie im gleichzeitigen oder jüngeren „Heidentum“. Will man etwa darauf die makkabäische Abfassungszeit stützen?

Oder muß Ps. 18 vielleicht darum makkabäisch sein, weil er von einem Davididen gedichtet sein will? Nach der Überschrift soll David selbst der Sänger gewesen sein, aber sie ist wertlos, wie anerkanntermaßen alle Überschriften im Psalter sekundäre Zusätze zu dem ursprünglichen Text sind. Hier ist es jedoch das Lied selbst, das zu der Annahme eines Davididen als des Verfassers zwingt, weil es am Schluß Heil erfleht *für David und seinen Samen ewig*[5]. Die Sage erzählt zwar noch von Davididen in neutestamentlicher Zeit, aber man hat bezweifelt, ob es in der makkabäischen Epoche noch Davididen gegeben habe[6]. Indessen selbst wenn man diese Frage bejaht, kann der Sänger weder ein Makkabäer noch einer ihrer Freunde gewesen sein; denn wir erfahren nirgends, daß die Makkabäer Davididen

---

[1] ידשנה ist nicht nur grammatisch, sondern auch sachlich unmöglich; denn ein Königsopfer darf nicht von der Gottheit für fett erklärt werden, sondern muß fett sein. Lies דשנה.

[2] Roeder: Urkunden S. 163. [3] Ilias 1, 39 f.

[4] Achikar. syr. 4, 18.

[5] v. 51. Spoer ZATW. 27, 1907, S. 160 will diese Worte streichen; es ist aber völlig unbegreiflich, wie ein späterer Glossator sie hinzufügen konnte. Welches Interesse hatte man an David und seinem Samen in der Zeit nach Hyrkanus, auf den sich der Psalm nach Spoers haltloser Hypothese beziehen soll?

[6] Vgl. Hölscher: Die Profeten S. 347 Anm. 2, der die Nachrichten aus späteren Zeiten zusammenstellt.

waren oder auch nur sich dafür ausgaben und dafür gehalten sein wollten. Die nachexilischen Davididen, die sich, wie Serubbabel, in leitender Stellung befanden, sind schon deshalb ausgeschlossen, weil der königliche Dichter Gott für die große politische Macht dankt, die er ihm verliehen habe. Unterwarf sich etwa Serubbabel *Völker, die er nicht kannte*[1])? Auch in diesem Liede zeigt sich fremder Einfluß, nicht nur in der Übertragung eines mythischen Stoffes auf den König[2]), ähnlich dem von Hab. 3, sondern auch in dem Gebrauch einzelner Vorstellungen, die man durch ägyptische Abbildungen illustrieren kann[3]). Da dies alles in die makkabäische oder nachexilische Zeit nicht paßt, so bleibt nichts anderes übrig, als in dem Verfasser einen vorexilischen Davididen zu sehen, was jedem Unbefangenen von vornherein selbstverständlich ist. Die vorexilische Abfassungszeit der Königslieder ist nach alledem über jeden Zweifel erhaben; ihre Verlegung in die makkabäische Periode ist ein Irrtum.

2. Die Weltherrschaft.

Zu den dogmatischen Vorurteilen gehört auch die Meinung, daß der Gedanke der Weltherrschaft nachexilischen Ursprungs sei[4]). Gegen dies apriorische Axiom läßt sich schon *a priori* Einspruch erheben. Man beruft sich zwar auf den berühmten Grundsatz: Je weiter die Juden von der Weltherrschaft entfernt waren, umsomehr träumten sie davon[5]). Aber wenn er auch noch so oft wiederholt wird, so wird er dadurch doch nicht richtiger. Gewiß haben einzelne Kreise des nachexilischen Judentums in phantastischen Eroberungsplänen geschwelgt, zu denen Geist und Feder willig waren, aber es handelt sich dabei nur um den Abglanz und Nachklang der Hoffnungen, die man schon vor dem Exil mit viel größerer Lebhaftigkeit gehegt hatte. Politische Ideale sind von einem politischen Volk unabtrennbar; eine Nation, die nur ein Winkeldasein führt, wird dem Imperialismus notwendig fremd und verständnislos gegenüberstehen und sich höchstens für pazifistische Schwärmereien begeistern, es müßte denn sein, daß sie aus einer glorreichen Vergangenheit ererbte Fähigkeiten und Anschauungen bewahrt hat. Die Gegenwart ist ein vorzüglicher Lehrmeister für die Vergangenheit; wo gibt es heute die meisten Kannegießer? Wie sollten also wohl in der jüdischen Kirche nach dem Exil, die überhaupt keine politische Macht besaß, politische „Ambitionen" entstanden sein? Aber es bedarf keiner apriorischen Erwägungen, falls man nur die Tatsachen unbefangen reden läßt. Enthalten die Königslieder den Gedanken der politischen Weltherrschaft, so ist damit sein vorexilischer Ursprung sicher bewiesen.

[1]) v. 44 f. 48. [2]) Vgl. oben S. 25 ff. [3]) Vgl. oben S. 58.

[4]) Um nur ein Beispiel anzuführen, Hölscher: Die Profeten S. 363 argumentiert so: „Daß von Weltherrschaft des Messias nicht die Rede ist, könnte für vorexilische Zeit sprechen."

[5]) Ebenso berühmt und ebenso falsch ist der Satz, daß die alten Perser für die Wahrheit nur deshalb so schwärmten, weil sie sie nicht besaßen.

In Ps. 2 wird der regierende Fürst als der Weltherrscher gedacht, dem *die Völker* untertan sind und dessen Joch sie, freilich vergebens, abschütteln möchten. Die Situation soll Wirklichkeit und Gegenwart sein, entspricht ihr aber nicht genau, sondern ist insofern phantastisch, als sie den judäischen König als Weltkönig und sein Reich als Weltreich schildert. Der königliche Sänger von Ps. 18 dankt Jahve dafür, daß er ihn zum *Haupt der Völker* einsetzte und ihm *Nationen* unterwarf, *die er nicht kannte.* Das Lied ist besonders deshalb beachtenswert, weil es sich hier nicht um Wünsche für die Zukunft handelt, bei denen eine Übertreibung leichter begreiflich ist, sondern um den Dank für vollendete Tatsachen; und doch nimmt der Verfasser den Mund reichlich voll. Ps. 45, zur Feier der Hochzeit eines nordisraelitischen Königs gedichtet, spricht ebenfalls die Hoffnung auf Weltherrschaft aus: *Deine Pfeile ʿbringenʾ Völker unter dir zu Fall, ʿdie scharfenʾ dringen ins Herz ʿdeinerʾ Feinde, König!*[1]) Nach Ps. 72 sollen *alle Könige* dem israelitischen Fürsten dienen, *alle Völker* ihm huldigen. Hier werden auch einmal konkrete Namen genannt: Die *Könige von Tarsis und den Inseln* im fernsten Westen, *von Scheba und Saba* im äußersten Süden. Diese Phantasien können nicht gut überboten werden, und doch sind sie zweifellos vorexilisch, wie das aus Babylonien oder Assyrien eingewanderte Bild lehrt, das den Herrschaftsbereich *vom Meer zum Meer* und *vom Euphrat bis an die Enden der Welt* ausdehnt[2]). Ps. 89 erinnert an die gnädige Verheißung, die Jahve zuerst dem David gegeben hat: Ich will ihn *zum Erstgebornen* machen, *zum Höchsten unter den Königen auf Erden;* ich lege *seine Hand auf das Meer* und *seine Rechte auf die Ströme.* Mit Unrecht denkt man[3]) hier an den Euphrat und seine Kanäle; der Sinn des Wortes ist viel allgemeiner und etwa dem ähnlich, was der ägyptische Dichter den Gott Amon zu Thutmosis III. sagen läßt:

Ich bin gekommen und habe dir verliehen,
die äußersten Enden der Welt niederzuwerfen;
der Umkreis des Ozeans
ist in deine Faust eingeschlossen[4]).

Endlich ist noch an Ps. 110 zu erinnern, wo dem Könige verheißen wird, er werde ʿ*Völker*ʾ *die Fülle* regieren, *Könige zerschmettern* und *die Nationen richten.* Von den hier aufgezählten Stellen werden zwei in der nachexilischen Literatur zitiert, oder es wird darauf angespielt, wie es scheint;

---

[1]) Den Vers hat Budde gut verbessert; stelle שנונים hinter יַפִּלוּ (so!) und lies איביך.

[2]) Vgl. oben S. 19. Wenn sich der Vers bei Sacharja wiederfindet, so beweist das natürlich nichts für nachexilische Abfassungszeit dieses Psalms, der besonders eigenartig ist durch die von Gunkel erkannte Rede des armen, um Gold bettelnden Sängers (v. 15).

[3]) Vgl. Baethgen: Psalmen[3] zur Stelle.

[4]) Breasted-Ranke S. 268.

um so sicherer müssen sie aus der vorexilischen Zeit stammen: Ps. 72_{8} = Sach. 9_{10}; und Jes. 55_{4}f. berührt sich auffallend mit Ps. 18_{44}, wonach Jahve einst David zum *Fürsten und Gebieter der Nationen* erhöhte und ihm *Völker* unterwarf, die *er nicht kannte*[1]).

In die vorexilische Zeit gehören sicher auch die Königslieder außerhalb des Psalters. Das älteste unter ihnen feiert vermutlich Gideon[2]), den *Geweihten unter seinen Brüdern*, von dem es Dtn. 33_{17} heißt, daß er mit seinen Stierhörnern *die Enden der Erde zumal* und *die Völker* niederstößt. Ebenso setzt Gen. 49_{10} von dem als Messias verherrlichten David[3]) voraus, ihm werde *der Gehorsam der Völker* zuteil. Ferner sind, wie sich zeigen wird, die messianischen Weissagungen der Propheten hierher zu ziehen. Hier soll nur auf eine von ihnen verwiesen werden, die chronologisch besonders beachtenswert ist; Mich. 5_{3}ff. muß zur Zeit des assyrischen Weltreiches geschrieben sein und schildert die Herrschaft des Messias: *Nun ist er groß bis an die Enden der Erde,* und macht ihn zum Gebieter auch über *das Land Nimrods*[4]). Bei Micha ist dieser Gedanke in keiner Weise auffällig, da der Prophet auch 4_{13} von Israel erwartet, es werde die Völker überwinden; wie ein Jungleu wird es nach 5_{7} die Nationen niedertreten und zerreißen. Endlich gesellt sich aus den historischen Büchern noch Dtn. 26_{19} ($28_{1.13}$) hinzu: Jahve will Israel *über alle Völker* erhöhen, wenn es seine Gebote befolgt; diese kühne Hoffnung muß demnach in der Zeit Josias, aus der die Worte wahrscheinlich stammen, die Gemüter der Israeliten erfüllt haben.

Alle diese Zeugnisse der mannigfachsten Art, der Geschichtsbücher, der Königslieder und messianischen Weissagungen, umzustoßen, ist unmöglich; die Exegese, die dies dennoch tut, diskreditiert sich selbst und ihre wissenschaftlichen Resultate. Man mag es „Größenwahn" nennen, wenn Israel in seinen kühnsten Träumen auf ein weltumspannendes Königtum hoffte; kein Volk, das an sich und seine Zukunft glaubt, das sich von seinem Gott zu einer politischen Rolle in der Weltgeschichte berufen fühlt, wird auf diesen „Größenwahn" verzichten. Es ist vielmehr ein Zeichen für die jugendfrisch strotzende Kraft des vorexilischen Israels, daß es trotz seiner Kleinheit Ansprüche auf ein Weltregiment erhob; wer wagt, es für seine glühende Vaterlandsliebe zu schelten? Aber nicht darauf soll jetzt der Nachdruck gelegt werden, daß uns diese Anschauungen in den messianischen Weissagungen entgegentreten, sondern vielmehr darauf, daß wir sie außerhalb derselben in den lyrischen Königsliedern der vorexilischen Zeit und überdies in so zahlreichen Belegen antreffen; fast in keinem Liede dieser Art fehlen sie! **Die Idee der Weltherrschaft ist in der königlichen Zeit Israels einfach selbstverständlich gewesen.**

[1]) In Jes. 55_{4} ist mit Pesch. נתתיך zu lesen; an לאומים in v. a und b braucht man so wenig Anstoß zu nehmen wie an גוי in v. $_{5}$a und b. Zweifelhaft ist dagegen עד (lies אור?), hier = *Richter?*

[2]) Vgl. oben S. 35. [3]) Vgl. unten. [4]) Vgl. unten.

Das ist gegenüber der herkömmlichen Auffassung ein geradezu überraschendes Resultat. Das Schuldogma lautet: Die Weltherrschaft ist ein nachexilischer Gedanke, also sind die messianischen Verheißungen nachexilisch. Die Tatsachen lehren: Die Weltherrschaft ist in den vorexilischen Schriften eine geläufige Vorstellung; die Folgerung für den Messias ergibt sich daraus von selbst: Wenn die Königslieder die Weltherrschaft entweder als bereits gegenwärtig behaupten und Gott für diese Gnade danken oder sie dem zu ihrer Zeit regierenden Fürsten anwünschen, so macht es keine Schwierigkeit mehr, den Messias als den kommenden israelitischen Weltherrscher schon in der vorexilischen Zeit vorauszusetzen. Ja, man kann geradezu sagen, wäre der Messias vor dem Exil nicht als Weltkönig gedacht, so stünde man vor einem völligen Rätsel, da schon die Regenten als Weltkönig gefeiert werden, obwohl sie nicht als Messiasse gelten. Gewiß ist zwischen einem regierenden Könige, dem man die Weltherrschaft andichtet oder anwünscht, und dem messianischen Könige, den man als den wirklichen Weltherrscher herbeisehnt, kein großer Unterschied; dennoch bleibt es ein Unterschied, und diese feine Grenze darf man nicht verwischen, ob ein König direkt Messias genannt wird oder ob man ihm bei aller Verherrlichung diesen letzten Titel vorenthält. Man kann sich das am besten an dem Parallelbeispiel der Königsvergötterung klar machen; der König kann in Israel zwar *Jahves Sohn* heißen oder auch *Gott,* aber niemals „Jahve". Nicht einmal in Ägypten hat man die letzte Konsequenz zu ziehen gewagt und den göttlichen Pharao völlig den großen Göttern gleichgestellt, obwohl man dort doch noch mehrere Schritte weiter gegangen ist als in Israel.

Damit taucht nun aber ein neues Problem auf: Während die Hoffnung auf einen Messias oder künftigen Weltherrscher bei einem politisch aufstrebenden Volk, wie es das vorexilische Israel war, verhältnismäßig leicht verständlich ist, weil für die Zukunft der Phantasie Tor und Tür offen steht, ist die Verherrlichung des regierenden Königs als des Weltherrschers sehr viel schwerer begreiflich. Man sollte meinen, daß der Widerspruch der tatsächlichen, nüchternen Wirklichkeit, die in der Gegenwart nur ein kleines Winkelreich zeigte und auch für die nächste Zukunft nicht viel mehr erwarten ließ, mit den politischen Wünschen, die ein großes Weltreich als Fata morgana vorspiegelten, den Dichtern zum Bewußtsein hätte kommen müssen. Daß dies nicht geschah, läßt sich aus mancherlei Gründen erklären. Politik hat man als die Kunst des Möglichen definiert; aber über das, was möglich sei, gingen die Meinungen damals wie heute auseinander. Jedenfalls will diese Kunst gelernt sein, und bei einem jungen, durch Erfahrung noch nicht gereiften Volke ist ein solcher Überschwang, wie er uns im vorexilischen Israel entgegentritt, fast naturnotwendig. Zu den Hoffnungen, die das ganze Volk beseelen, soweit es überhaupt politisch interessiert ist, und zu dem glühenden Patriotismus gesellt sich dann noch die Loyalität des Hofsängers, der seinen Herrscher

liebt, und die übertreibende Schmeichelei oder Selbstbeweihräucherung, die jedem Hofstil eigentümlich ist bis in die modernsten Zeiten. Endlich kommt die Nachahmung fremder Vorbilder hinzu, die bei den internationalen Verbindungen der Königshöfe eine unvermeidliche Begleiterscheinung ist.

So läßt sich das Vorhandensein und die Eigenart des israelitischen Hofstiles begreifen, wenigstens bis zu einem gewissen Grade. Israel war zu einer politischen Größe geworden, die mit Recht bescheidene Ansprüche erheben durfte; aber das innere Bewußtsein des eigenen Wertes flößte ihm die Überzeugung ein, zu größeren Dingen berufen zu sein. In diesem Sinne ist der Gedanke der Weltherrschaft echt israelitischen Ursprungs; indessen bisher ist nur gezeigt worden, daß Israel ihn denken konnte, aber nicht, daß Israel ihn denken mußte. Ist er nicht vielleicht anderswo zuerst gedacht und von Israel nur nachgedacht? Schon die zahlreichen ausländischen Parallelen, die uns im I. Buch gerade im Zusammenhang des Hofstils mit der Weltmachtstellung des Königs entgegengetreten sind und die zum Teil sicher auf Israel eingewirkt haben, legen die fremde Herkunft dieses ganzen Gedankenkreises nahe. Aber entscheidend sind auch hier nicht äußere Übereinstimmungen, sondern innere Gründe der Logik. Jede Pflanze verlangt ihren Boden, auf dem sie gedeihen, jede Idee Verhältnisse, unter denen sie wachsen kann. Kanaan bedeutete damals gegenüber Ägypten und Babylonien etwa dasselbe, was heute Belgien gegenüber Deutschland und Frankreich bedeutet. So wenig wie heute ein moderner Dichter dem belgischen Könige von sich aus und ohne besonderen Anlaß die europäische Kaiserkrone verheißen könnte, so undenkbar ist das Entsprechende in Israel. Der Ursprung des Glaubens an ein Weltreich, das alle Nationen umspannt, kann nicht bei einem Winkelvolk gesucht werden, sondern nur bei einem Volk, das mit gutem Recht den Anspruch auf die Weltherrschaft erheben konnte (Gunkel). Die „Welt“ ist nach damaliger Anschauung gewiß viel kleiner als heute, aber Israel hatte kaum einen Begriff von dieser kleinen Welt. Es fehlte ihm der lebendige Eindruck, und darum kann die Rolle, die die Welt in seiner Literatur und Religion tatsächlich spielt, nicht von ihm selbst geschaffen sein. Etwas ganz anderes ist es, wenn etwas zum Stil geworden ist; dann kann es weiter wandern und sich auch da ansiedeln, wo es, streng genommen, absurd oder lächerlich ist. Das Hofzeremoniell Ludwigs XIV., das in Frankreich vielleicht einen guten Sinn hatte, ward, weil dieser König nun einmal tonangebend war, nachgeahmt an all den kleinen Fürstenhöfen Europas und sank damit zur Karrikatur herab.

Jeder Stil hat seine Blütezeit. Der Hofstil Israels, in dem Ägyptisches und Babylonisch-Assyrisches zusammengeflossen sind, teilweise und vielleicht sogar meist auf dem Umweg über Phönikien importiert, muß ausgeprägt sein in einer Zeit, wo diese großen Weltreiche noch existierten; wer die ihn enthaltenden Lieder in die makkabäische Zeit verlegt, begeht

einen so groben historischen Fehler, wie wenn er die Verherrlichung eines Königs als *roi soleil* dem 20. Jahrhundert zutraute!

3. Reichtum der Völker.

Dem Könige der Welt gehört auch der Reichtum der Völker. Die großen Propheten reden nur selten davon, ebenso selten wie von der Weltherrschaft, höchstens daß die Beute, die Israel den Völkern abnimmt, *Jahve* als dem *Herrn der ganzen Welt*[1]) und daß der Tribut der Nationen *Jahve* zuteil wird[2]). Aber selbst in dieser abgeschwächten Form sind derartige Erwartungen mit dem sittlich-religiösen Geist der Propheten nicht vereinbar. Anders ist es bei den kleinen Propheten, den Nachtretern und Epigonen, die gern in solchen materiellen Gedanken schwelgen. Besonders üppig ergeht sich die Phantasie des Verfassers von Jes. 60f. Wenn es dort heißt: *dann werden Fremde deine Mauern bauen und Könige dir dienen*[3]), so erinnern wir uns, daß das, was dem Hebräer frommer Wunsch und Zukunft war, für den Assyrer Realität und Gegenwart bedeutete. Asurbanipal erzählt von dem Neubau des königlichen Harems zu Ninive in der Annaleninschrift: *Die Könige von Arabien, die sich gegen die mir geleisteten Eide vergangen hatten, die ich im Sturm der Schlacht lebendig mit den Händen gepackt, ließ ich, um jenes Frauenhaus zu bauen, Bürdejoch und Arbeitsmütze tragen und das Traggeflecht schleppen. Seine Ziegel streichend, seine Bürde schleppend, brachten sie unter Gesang und Spiel ihre Tage hin*[4]).

Wie der Prophet Jerusalem verkündet: *Zuwenden wird sich dir des Meeres Fülle, der Reichtum der Völker wird zu dir kommen*[5]), so verheißt schon im Gilgamesch-Epos Ischtar dem Helden, den sie zu ihrem Gemahl machen will: *dann sollen die, die auf Thronen sitzen, deine Füße küssen, beugen sollen sich unter dir Könige, Herren und Große; jegliche Gabe von Berg und Land sollen sie dir als Tribut bringen*[6]). Nebukadnezar stellt dies als Tatsache hin: *Die ausgedehnten Völkerschaften, die Marduk, mein Herr, in meine Hand gegeben, machte ich Babylon untertänig; den Ertrag der Länder, das Erzeugnis der Gebirge, den Reichtum des Meeres nahm ich darin entgegen*[7]). Zugleich bittet er in derselben Inschrift seinen Gott: *Von den Königen der Welt, von der gesamten Menschheit möge ich ihren schweren Tribut darin in Empfang nehmen*[8]). In Ps. 72 wünscht der Sänger seinem Könige die Geschenke der Könige von Tarsis und den Inseln, die Gaben der Könige von Scheba und Saba. Als Amon dem Amenophis III die Erde überweist, verspricht er ihm, Wunder für ihn zu tun; er wolle sein Gesicht nach Süden und Norden, Westen und

---

1) Mich. 4 13. 2) Zeph. 3 10. 3) Jes. 60 10.
4) KB. II 234, 89ff. 5) Jes. 60 5. 6) Gilgamesch-Epos VI 15ff.
7) Langdon 94, 18ff.
8) Langdon 94, 50ff.; vgl. weiter 120, 50ff.; 214, 37ff.; 260, 41ff. u. ö.

Osten wenden und die dort wohnenden Völker der Nubier und Asiaten, der Libyer und Puntier veranlassen, daß sie *mit allen ihren Tributen auf dem Rücken* zu ihm kommen[1]). Ähnliche Gedankenreihen wiederholen die ägyptischen Inschriften bis zum Überdruß[2]). Auch an bildlichen Darstellungen dieser Art fehlt es nicht, wie z. B. der „schwarze Obelisk" Salmanassars[3]) oder der Tribut der Völker von Echnaton[4]) lehren, um nur die bekanntesten zu nennen.

Das einzige Kriegsziel, das die Nationen des Altertums bewegte, war neben Sieg und Eroberung Beute und Tribut. Davon mußten selbstverständlich die Dichter an allen Höfen des vorderen Orients singen und sagen. Es wäre töricht, wollte man hier in Einzelfällen an literarische Abhängigkeit denken, wo doch die Parallelität politischer Erscheinungen auf der flachen Hand liegt. Und doch wird man auch hier, aufs Ganze gesehen, den fremden Einfluß nicht verkennen dürfen; besonders da, wo es sich um starke Übertreibungen handelt, wird man den Zwang eines allgemein verbreiteten Hofstiles mit in Rechnung stellen. Die notwendigen Vorbedingungen für den Glauben an das Einheimsen der Weltreichtümer sind nur in einem Weltreich, wie Ägypten oder Babylonien, gegeben, wo man gewohnt war, den regelmäßigen oder außerordentlichen Tribut der Vasallenvölker in Empfang zu nehmen, wo man alljährlich einmal oder mehrmal Gelegenheit hatte, die Abgesandten fremder und ferner Nationen mit den Schätzen ihrer Heimat beladen als Untertanen zu erblicken. Da konnte die Phantasie der Dichter in ganz anderer Weise angeregt werden als in dem Kleinstaat Israel.

4. Segenszeit.

Es ist, wenn auch in erster Linie, so doch nicht allein der Reichtum, der den Glanz eines Königs ausmacht. Man wünscht ihm alle irdischen und himmlischen Güter überhaupt und preist seine Zeit, falls man ihn rühmen will, als eine Segenszeit. Besonders überschwänglich ist dies in dem Brief eines Höflings an Asurbanipal geschehen; die darin enthaltenen Schmeicheleien sollen den König günstig stimmen: *Heil dem Könige, meinem Herrn! Nabu und Marduk mögen den König, meinen Herrn, gar sehr, gar sehr segnen! (Der und der Gott) hat zur Königsherrschaft über Assyrien den Namen des Königs, meines Herrn, berufen. Schamasch und Marduk haben mit gnädigem Blicke dem Könige, meinem Herrn, für die Königsherrschaft über die Länder günstige Regierungszeit bestimmt, Tage des Rechtes, Jahre der Gerechtigkeit, reichliche Regengüsse, mächtige Fluten, günstigen Kaufpreis. Die Götter sind zufrieden, die Gottesfurcht ist groß, die Tempel strotzen, die großen Götter des Himmels und der Erde haben dies alles zur Zeit des Königs, meines Herrn, herbeigeführt.*

[1]) Roeder: Urkunden S. 157.
[2]) Vgl. die Belege bei Erman: Ägypten S. 384 ff.
[3]) AOTB. II, Abb. 268 [2. Aufl. Abb. 121 ff.]. [4]) Davies: Amarna II 37.

Die Greise hüpfen, die Jünglinge jubeln, Frauen und Mädchen unterziehen sich freudig der Weibespflicht, kommen nieder, geben Söhnen und Töchtern das Leben, der Nachwuchs gedeiht. Wer durch seine Sünden dem Tode verfallen, den hat der König, mein Herr, begnadigt; wer viele Jahre gefangen saß, den hast du befreit; die viele Tage krank waren, sind genesen[1]). *Die Hungrigen sind gesättigt, die Traurigen getröstet worden, die Nackten mit Gewändern bekleidet*[2]). Damit vergleiche man, was der messianische König[3]) Jes. 61 verkündigt:

1 *Der Geist des Herrn Jahve ruht auf mir,*
weil Jahve mich gesalbt hat,
mich sandte, den Armen frohe Botschaft zu bringen,
zu heilen Herzgebrochene,
den Gefangenen Freiheit zu melden
und den Gebundenen Entfesselung,
2 *auszurufen ein Jahr der Huld Jahves,*
einen Tag der ʿWonneʾ unseres Gottes,
zu trösten alle Trauernden, ʿ ʾ
3 *ihnen zu geben Putz statt Schmutz,*
Freudenöl statt ʿTrauerhülleʾ,
Begeisterung statt Verzagtheit,
sie zu nennen Eichen der Gerechtigkeit,
Pflanzung Jahves zu seiner Verherrlichung[4]).

Von einzelnen zufälligen Anklängen abgesehen, wie dem Parallelismus von *Jahr* und *Tag*, ist die ganze Stimmung hier wie dort dieselbe[5]). Der König freut sich, daß er ein Segensregiment antreten darf, und der Höfling rühmt ihn, daß er es getan hat. Charakteristisch für die Humanität des neuen Königs ist die Freilassung der (politischen) Gefangenen; so öffnete Evil Merodach dem Jojachin die Tür des Kerkers, so wird auch Menephtah von dem ägyptischen Hofsänger gefeiert: *Er befreit viele Gefangene in jedem Bezirk*[6]). Der israelitische Dichter denkt hier an die in Babylonien schmachtenden Hebräer[7]), die durch den *Gesalbten* erlöst

[1]) Damit vgl. o. S. 27 die Ausführung über die Wunderheilungen der Könige.

[2]) Harper I, 2; meist nach der Übersetzung von Klauber AO. XII, 2 S. 23f. Vgl. Zimmern KAT.^{3} S. 380. Mit Unrecht denkt Klauber an Motive des „orientalischen Erlöserkönigs"; immerhin ist insofern eine Verwandtschaft vorhanden, als das, was vom Messias und was hier vom Könige ausgesagt wird, in gleicher Weise auf den Hofstil zurückgeht.

[3]) Wahrscheinlich ist an den Gottesknecht zu denken; denn Jes. 60–62 setzen noch (anders als Tritojesaja sonst) das Exil voraus und berühren sich nahe mit Deuterojesaja. Jedenfalls spricht hier nicht der Verfasser selbst, da er als Prophet nicht *gesalbt* ist, sondern ein König.

[4]) v. 2 lies נעם (weniger gut Zillesen ZATW. 26, 270 נחם). v. 3 streiche לשום – ציון (Andere ähnlich); lies מעטה אבל Bickell.

[5]) Vgl. ferner Stellen wie Jer. 30_{19}; 31_{12}ff.; 33_{11}; Sach. 8_4f.

[6]) AOTB. I S. 194 [2. Aufl. S. 23].

[7]) Vgl. Jes. 62_{10}ff.

werden, genau so wie es Deuterojesaja vom Knecht Gottes verkündet[1]).

Obwohl uns dieser Stil, den König als den Heilbringer — nicht der Welt, sondern des eigenen Volkes — zu schildern, besonders vom Hofe Asurbanipals bekannt ist, darf man gewiß annehmen, daß er im vorderen Orient lange vorher geläufig war. Man darf dies mit umso größerer Sicherheit behaupten, als er uns in ausgeprägter Form zuerst am aramäischen Königshofe von Sendschirli begegnet, wo er wahrscheinlich nicht entstanden, sondern nur angeeignet ist. In der ältesten dort gefundenen Inschrift des כלמו (um 850 v. Chr.) beschreibt dieser König, wie mit seiner Thronbesteigung eine Zeit des Heiles für sein Volk angebrochen ist: *Wer noch nie den Anblick eines Schafes genossen hatte, ihn machte ich zum Besitzer einer Schafherde. Wer noch nie den Anblick eines Rindes genossen hatte, ihn machte ich zum Besitzer einer Rinderherde, zum Besitzer von Silber, zum Besitzer von Gold. Wer von Jugend auf kein Linnen gesehen hatte, in meinen Tagen bedeckte ihn Byssus*[2]). Auf diesem leuchtenden Hintergrunde wird dann die Zeit der *Vorfahren, die nichts geleistet haben,* schwarz in schwarz gemalt. *Eine Jungfrau gab man weg für ein Schaf, einen Mann für ein Gewand.* Verwandte Motive werden auch in der Hadad- und Panammu-Inschrift angeschlagen[3]). Die Gegenüberstellung von Unheil und Heil erinnert an die Weissagungen der Propheten; dennoch handelt es sich hier weder um den Messias noch um Weissagungen, sondern um Hofstil, der zwar damit verwandt, aber doch zugleich auch davon unterschieden ist. Abweichend ist nicht nur das Tempus: dort Zukunft, hier Gegenwart, sondern auch der Inhalt: An die Stelle des übernatürlichen Paradieses oder Friedensreiches, das dort den Mittelpunkt bildet, tritt hier das natürliche Weltreich, wenn es freilich auch durch Wünsche und Hoffnungen oder den Glanz patriotischer Liebe verklärt wird. Ist es bei dem assyrischen Höfling die Schmeichelei, so ist es bei Kalamanu die Ruhmsucht, die ihn die tatsächlichen Verhältnisse übertreiben läßt. Die Gegenüberstellung von einst und jetzt ist hier nichts als ein geschicktes dichterisches Motiv, um das eine auf Kosten des andern zu heben; von irgendwelchen eschatologischen Vorstellungen kann nicht die Rede sein.

5. Weltreligion.

Zu dem Gedanken der Weltherrschaft und des Weltreichtums, der weltlichen Segensgüter überhaupt, gesellt sich endlich die Idee der Weltreligion. So ist es allerdings beim Messias, aber nicht beim regierenden Könige. Hier versagt, wie Cornill mit Recht bemerkt, die Analogie des

---

[1]) Vgl. Jes. 42₇; 49₉. [2]) Lidzbarski: Eph. III 237f.

[3]) Lidzbarski: ebenda S. 232 hat mit Recht auf diesen Hofstil hingewiesen, den er mit hethitischen Vorbildern verknüpfen möchte. Den Ausdruck „Erlöser" oder „Messias" sollte man hier wie überall vermeiden, wo nichts Eschatologisches im Hintergrunde steht, um falschen oder halbfalschen Vorstellungen vorzubeugen.

Hofstils zur messianischen Weissagung[1]). Es ist zwar selbstverständlich, daß der Gott, der den König zum Herrscher über die Völker berufen hat, auch Macht hat über alle Menschen und über alle anderen Götter; wie könnte er ihm sonst die Enden der Welt zum Erbe übergeben? In solchen Fällen wird demnach der betreffende Gott *implicite* als Universalgott gedacht, und bisweilen wird dies auch zum Ausdruck gebracht[2]). Indessen legt der Hofstil den Hauptnachdruck auf die Verherrlichung des Königs, während die des Gottes zurücktritt oder nur stillschweigend mit eingeschlossen wird. Auch in Israel ist es nicht anders als in Ägypten oder in Babylonien; es heißt wohl einmal, daß die Völker Jahve *in Furcht dienen* und ihm zitternd die Füße küssen sollen (Ps. 2 11), aber doch nur, weil er sie sonst zugunsten seines Königs zerschmettern wird. Von einer Verbreitung der Jahve-Religion ist weder hier noch anderswo die Rede; dieser Gedanke liegt, trotz der religiösen Färbung des Hofstils, fern, begreiflich genug, da die Weltmission nicht Sache des Königs ist.

Wohl aber ist den prophetischen Verheißungen die Idee der Weltreligion geläufig. Sie findet sich zuerst Jes. 2 2ff. (= Micha 4 1ff.): Danach werden die Völker am Ende der Tage einen Wallfahrtshymnus anstimmen und nach Jerusalem pilgern, zum Sitz des höchsten Weltkönigs, um sich von dort Lehre und Orakel zu holen. Die Echtheit dieses Spruches ist umstritten[3]); aber die Gründe gegen jesajanische Abfassung, deren Gewicht nicht zu unterschätzen ist, sind nicht zwingend. Zunächst ist auffällig, daß Jahve hier als Weltkönig geschildert wird, vom Messias dagegen nicht die Rede ist. Man hat indessen ein Recht, den irdischen König stillschweigend neben dem himmlischen vorauszusetzen; ein genaues Analogon dazu bietet Mich. 4 6–7, verglichen mit 2 12–13 (Genaueres vgl. unten). Zweitens kann man an dem Gedanken der Weltreligion bei Jesaja Anstoß nehmen, weil er sonst nie wieder von ihm betont wird und weil er erst durch Deuterojesaja geläufig geworden ist. Die Entwicklungsgeschichte der Ideen würde zweifellos vereinfacht, wenn man die Erwartung einer universalen Religion in der vorexilischen Zeit ganz leugnen könnte; aber dieser an sich begreifliche Wunsch muß vor den Tatsachen verstummen. Der vorliegende Spruch ist durch eine besondere Überschrift (Jes. 2 1) als jesajanisch überliefert. Sie fehlt natürlich bei Micha; aber wenn die Sammler diese Ver-

[1]) Diese Idee kann hier darum auch nur gestreift werden; ihre Behandlung erfolgt später.

[2]) So sagt z. B. Nabonid (Langdon 290, 7f.): *Die schwarzköpfigen Menschen fürchten deine große Gottheit;* schwerlich ist dabei an das Volk der Babylonier allein zu denken. Der Universalismus der Gottheit hat, außerhalb des Alten Testaments, seinen beredtesten Ausdruck in dem Hymnus des Echnaton gefunden (Ranke AOTB. I, 189ff.), der freilich mit Hofstil direkt nichts zu tun hat.

[3]) Vgl. Cornill: Zur Einleitung S. 87ff.; Hölscher: Die Profeten S. 360. Von einer „Priesterthora", wie Hölscher unterschiebt, spricht der Text nicht, sondern von einer Königsthora.

heißung dem Micha zuschreiben, so waren sie ebenfalls von ihrem hohen Alter überzeugt. Da es ausgeschlossen ist, daß ein Prophet dem andern seine Worte *gestohlen* hat (Jer. 23 30), so müssen wir zwischen beiden Traditionen wählen. Die Entscheidung wird zugunsten Jesajas ausfallen, für den das ausdrückliche Zeugnis vorliegt. Wer diese Angabe bestreitet, hat die Pflicht, zwingende Gründe beizubringen; einfache Skepsis genügt nicht, wenn man nicht auf jede geschichtliche Erkenntnis verzichten will. Nun läßt sich aber der Spruch aus der Gedankenwelt Jesajas völlig begreifen. Jesaja nennt Jahve den *König* Israels (Jes. 6 5), er hat ihn sich aber sachlich auch als den *Herrn der ganzen Welt* vorgestellt, wenngleich uns dieser Ausdruck erst bei Micha (4 13) begegnet[1]); immer wieder betont er die Herrschaft Jahves über Assur und die Völker der Welt (vgl. oben S. 97 ff.). Warum soll also der Prophet nicht am Ende der Tage eine Bekehrung der Nationen zu Jahve erhoffen?

Mit noch größerer Sicherheit läßt sich die Weissagung eines anonymen ägyptischen Propheten[2]) aus der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts ableiten. Hier hat die Idee der Weltreligion ihren erhabensten Ausdruck in der ganzen vorchristlichen Zeit gefunden. Eine Straße, die durch den vorderen Orient geht, verbindet Ägypten mit Assyrien; beide treffen sich in Jerusalem und werden dort von Jahve gesegnet: *Gesegnet sei mein Volk Ägypten, das Werk meiner Hände Assyrien, und mein Erbe Israel!* (Jes. 19 23 f.). Für die Abfassungszeit der in Jes. 19 zusammengestellten Orakel sind folgende Gründe von entscheidender Bedeutung: Erstens erwartet der Prophet, daß fünf Städte im Lande Ägypten *die Sprache Kanaans* reden werden (v. 18 *a*), d. h. hebräisch oder aramäisch. Nach der Hellenisierung Ägyptens, als die Juden selbst griechisch sprachen, ist diese Weissagung unmöglich; wir werden damit in die vorhellenistische Zeit gewiesen. Aber zweitens führt uns die Erwähnung *Assurs* notwendig in die assyrische Zeit zurück, da an das syrisch-seleukidische Reich nicht gedacht werden kann. Drittens soll es dereinst einen Altar in der Mitte Ägyptens und *einen Malstein Jahves an seiner Grenze* geben (v. 19). Da das Deuteronomium (16 22) die Masseben verbietet, so ist das Orakel aus dem Geist der vordeuteronomischen Zeit geboren. Dazu kommt eine unerwartete Bestätigung durch die Elephantine-Papyri (Ungnad AOTB. I, S. 175 f. [2. Aufl. S. 450 f.]): Im Jahre 525 v. Chr. stand sicher (und wahrscheinlich schon einige Zeit vorher) ein Jahve-Tempel in Elephantine, d. h. an der (südlichen) Grenze Ägyptens; damals war also die Hoffnung unseres Propheten nicht nur erfüllt, sondern sogar schon übertroffen. Er muß daher in der Zeit Psammetichs I. und Asurbanipals gelebt haben, deren Freundschaft wohl den Gedanken an eine

---

[1]) Über die Echtheit dieses Spruches vgl. unten.

[2]) Jesaja kann nicht der Verfasser sein (trotz Sellin); dies Interesse an Ägypten und solche Kenntnis des Landes konnte nur ein ägyptischer Jude haben, von der Verwandtschaft mit ägyptischen Orakeln ganz abgesehen. v. 18 *b* ist natürlich Glosse.

völkerverbindende Straße durch den vorderen Orient nahelegen konnte.

Dieselbe Idee treffen wir dann noch zweimal in der vorexilischen Literatur, zunächst bei Zephanja[1]). Auch er erwartet eine universale Religion, wenn die Zeit der Weltkatastrophe vorüber ist; dann werden alle Völker *mit reiner Lippe* den Namen Jahves anrufen und ihm *einhellig* dienen (3 8–10). Dasselbe gilt von Jeremia: Wenn Jerusalem zum sichtbaren *Thron Jahves* geworden ist, dann versammeln sich dort alle Völker *und wandeln nicht mehr nach dem Starrsinn ihres bösen Herzens* (Jer. 3 17). Seine volle Kraft aber hat der Gedanke der Weltreligion nach dem Exil entfaltet[2]), seit Deuterojesaja nicht müde ward, Jahve als den Schöpfer- und Universalgott zu rühmen, und als er das politische Messiasideal in ein vorwiegend prophetisches verwandelte; für ihn ist der Gottesknecht Weltkönig und Weltmissionar zugleich (vgl. unten). Fortan ist es selbstverständlich, daß Israels Gott *das Licht der Heiden* werden soll[3]).

II. Das eschatologische Königtum Jahves.

1. Das eschatologische Königtum Jahves bei Micha.

Es ist zunächst geradezu erstaunlich, wie selten Jahve in den prophetischen Verheißungen als König geschildert wird[4]), auch wenn man auf das Wort kein Gewicht legt, sondern nur auf die Sache achtet. Die Vorstellung begegnet uns zunächst in drei Sprüchen, die Mich. 4, vielleicht eben unter diesem Gesichtspunkt, aneinandergereiht sind. Das erste Orakel (v. 1–5 = Jes. 2 1–5) kennen wir bereits (vgl. oben S. 153f. und 164f.): Da das Rechtsprechen zum Amt des Königs gehört, so wird Jahve hier, der *die Völker richtet* und *den Nationen Entscheidung gibt,* zweifellos als König gedacht. Die beiden folgenden Verheißungen lauten:

---

[1]) So wenig wie für den vorhergehenden (3 1-7) oder für den folgenden Spruch (3 11-13) sind für den hier vorliegenden die Gründe der Unechtheit stichhaltig; Cornills (Zur Einleitung S. 87ff.) Argumentation beruht auf dem falschen literarkritischen Begriff der Bucheinheit. 3 18 berührt sich mit 1 18; der Inhalt berührt sich mit den (ebenfalls echten) Völkerweissagungen Jesajas und Michas (vgl. oben S. 97ff.). Dagegen wird 2 8-11 mit Recht (gegen Sellin) als ein späterer, wahrscheinlich exilischer Einschub betrachtet. Auch 3 14ff. ist, wie allgemein anerkannt wird, ein junger Nachtrag.

[2]) Parallel läuft die Geschichte des Schöpfergottes. Jahve wurde als Schöpfer der Welt schon längst in den alten Sagen gefeiert, ehe Deuterojesaja diesen sozusagen latenten Begriff lebendig machte.

[3]) Vgl. die wahrscheinlich jüngeren Sprüche Jes. 23 18; 25 6f.; 66 18ff.; Jer. 16 19f.; Mich. 7 8-13. 14-17; Zeph. 2 8-11 und vor allem die Thronbesteigungspsalmen.

[4]) Sellin: Der alttestamentliche Prophetismus S. 160f. hat eine Fülle von Stellen gehäuft, die nichts beweisen und mit dem Königtum Jahves nichts zu tun haben. Wenn es nur darauf ankäme zu zeigen, daß den Propheten Jahve alles in allem bedeutet, so könnte man ihre ganzen Bücher ausschreiben.

[6] *An jenem Tage, raunt Jahve, will ich das Hinkende sammeln,*
will das Versprengte auflesen und das von mir Geschlagene.
[7] *Ich mache das Hinkende zum „Rest"*
und ⌜das Versprengte⌝ zu einem mächtigen Volk.
Jahve wird ihr König auf dem Berge Zion
von nun an bis in Ewigkeit.

---

[8] *Und du, Herdenturm, Hügel der Tochter Zion,*
zu dir kehrt ⌜ ⌝ die alte Herrschaft zurück ⌜ ⌝[1]).

Die Sprüche setzen das Exil voraus, aber nicht das Judas, sondern das Nordisraels, sind also nach 722 v. Chr. entstanden; in eine jüngere Zeit herabzugehen, zwingt nichts, wohl aber spricht alles für Micha als den Verfasser[2]). Die Königsherrschaft Jahves wird hier in Bildern geschildert, die dem Hirtenleben entnommen sind. In einem Viehzucht treibenden Volk, in dem der Hirt noch etwas gilt, liegt es nahe, den König als *Hirten* zu bezeichnen. Solche Titel treffen wir schon in den sumerischen Inschriften bei Gudea, Lugalzaggisi, Aradsin, Rîmsin und Anderen[3]), dann wieder in den babylonischen Inschriften; so nennt sich Hammurapi den *Schirm des Landes, der da sammelte die zerstreuten Einwohner von*

---

[1]) In v. 7 lies mit v. 6 והנדחה; über den „Rest" vgl. unten. In v. 8 ist תאתא neben ובאה unerträglich; jenes ist nur der aramäische Ersatz für das ursprünglich hebräische Verbum. Der Schluß des Verses ist verderbt und als Glosse zu streichen. ממלכת ist Variante zu ממשלה und לבת ירושלם zu בת ציון. Hans Schmidt: Schriften des AT. in Auswahl II, 2 S. 145 ff. hat versucht, Mich. 4_{6-13} als eine Einheit aufzufassen. Aber die liturgische Formel in v. 7 *von nun an bis in Ewigkeit* markiert deutlich einen Schluß (Wellhausen); v. 8 muß daher trotz des verwandten Gedankens ein selbständiger Spruch sein. In v. 9-10. 11-13 wird im Gegensatz zu v. 6-7. 8 eine Belagerung vorausgesetzt; ein Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist also ausgeschlossen. Aber auch v. 9-10 und 11-13 sind unter sich nicht einig; dort wird die Eroberung der Stadt angedroht, während sie hier fehlt. Nach alledem handelt es sich um vier selbständige Sprüche: v. 6-7. 8. 9-10. 11-13.

[2]) Es ist bereits darauf hingewiesen, daß Mich. 4_{1-5} = Jes. 2_{1-5} notwendig aus der Zeit dieser Propheten stammen müssen; wahrscheinlich ist es ein Spruch Jesajas. Ebenso muß Mich. 5_{1-8} der Zeit nach der Zerstörung Samariens angehören. Gegen die Echtheit von Mich. 5_{9-14} läßt sich vollends nichts einwenden. In Mich. 4_{10} ist *und du kommst nach Babel* deutlich Zusatz; 4_{9-10} gehören vielleicht sachlich mit Hos. 2_{16}f. zusammen (Wellhausen), sind also ebenfalls alt. 4_{11-13} werden uns später beschäftigen. So ist die ganze Umgebung echt.

[3]) Vgl. F. Thureau-Dangin: Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften. Leipzig 1907. Z. B. heißt Gudea: *der rechtmäßige Hirte* (68, 3, 9; 100, 11, 5; 104, 14, 5; 128, 8, 17), *der im Herzen erkorne Hirte Ningirsus* (76, d, 1, 11), *der Hirt, dessen Name ausgesprochen worden ist von der Göttin Ninâ* (102, 13, 19), *der hohe Hirte Ningirsus* (135, 13, 12). Lugalzaggisi: *der Hirte, der an der Spitze steht* (156, 35). Aradsin: *der Hirte, der wacht über* ... (212, c, 1, 8). Rîmsin: *Hirte der Gesamtheit des Landes von Nippur* (216, a, 11). Vgl. weiter Paffrath: Zur Götterlehre S. 23 f. 39 f.

Isin[1]), und so wird noch Merodach-Baladan II. (722–710 v. Chr.) von Marduk zum König eingesetzt mit den Worten: *Dieser sei der Hirte, der da sammle das Zerstreute*[2]). Das Prädikat des Hirten ist dann auf die Götter übertragen worden, in Babylonien speziell auf den Hirtengott Tamuz, aber auch Andere, in Israel auf Jahve; dabei gilt er zunächst, wie es in der Natur der Sache liegt, als der Hirt, der sein Volk weidet[3]), später freilich auch der „gute Hirte", der den Einzelnen wie ein Lamm auf der Schulter trägt[4]). Für den Judäer Micha war Jerusalem das Zentrum des neuen Reiches, in dem Jahve alle Schafe wie in einem *Herdenturm* sammelte und in dem er selbst als König regierte. Dann soll auch *die frühere Herrschaft,* die glanzvolle Zeit des geeinigten davidischen Reiches, zurückkehren. Micha hat das Bild vom göttlichen Hirten noch ein drittes Mal verwendet, Mich. 2_{12-13}:

12 *Ich will Jakob ⸢ganz⸣ versammeln,*
den Rest Israels vereinigen,
will sie zusammenbringen wie Schafe ⸢im Pferch⸣,
wie eine Herde ⸢in der Wüste sie aussondern aus den Menschen⸣.
13 *Der Leithammel zieht ihnen voran;*
sie brechen ⸢ ⸣ durch das Tor und gehen hinaus,
ihr König schreitet vor ihnen her,
und Jahve ist an ihrer Spitze[5]).

Noch deutlicher als 4_{6-7} ist hier von einer Sammlung Jakobs oder Israels die Rede; Juda fehlt bezeichnenderweise. Der Spruch ist aber auch deswegen von Interesse, weil er zeigt, daß der göttliche König den irdischen keineswegs ausschließt; es ist kein Grund vorhanden, unter dem ausdrücklich genannten *König* Jahve zu verstehen, da beide auch sonst

---

[1]) Kod. Ham. (nach der Übersetzung von Ungnad AOTB. I, 141 ff. [2. Aufl. S. 380 ff.]) II, 48; vgl. I, 51: *der Hirt, der Berufene Enlils bin ich;* XXIV v. 11 ff.: *die Schwarzköpfigen, die Enlil mir geschenkt, deren Hirtentum Marduk mir gegeben;* ebd. 43: *der heilbringende Hirte, dessen Szepter gerade ist.*

[2]) Ungnad AOTB I, 135. Vgl. ferner St. Langdon: Die neuen babylonischen Königsinschriften. Leipzig 1912. Nabopolassar heißt: *der Hirte, der Berufene des Marduk* (66, 4, 1); Nebukadnezar: *der getreue Hirte* (104, 4; 120, 43), den Marduk schuf, *das Volk zu weiden* (72, 12); Nabonid: *der Hirte der Schwarzköpfigen* (234, 32) usw.

[3]) Gen. 49_{24}; Hos. 4_{16}; Mich. 7_{14}; Jer. 31_{10}; Jes. 40_{11}; 63_{11}; Ps. 28_{9}; 80_{2}.

[4]) Gen. 48_{15}; vgl. Gunkel 3. St.; Ps. 23.

[5]) In v. 12 lies כלו Wellhausen und בַּצִּירָה Nowack. Da בתוך הדברו grammatisch und rhythmisch unmöglich ist, so lies בַּדֹּבֶר. Die Konjektur Wellhausens וְתֶהֱמֶינָה empfiehlt sich nicht, da sie keinen besseren Sinn gibt als die Überlieferung. Man erwartet *ich will sie* (־ֵ־נּוּ) *aussondern* oder *sammeln aus den* übrigen *Menschen.* In v. 13 streiche ויעברו. Das *Tor* ist einfach das Tor des Pferchs. Die originelle Interpretation des Spruches durch Hans Schmidt: Schriften des AT. in Auswahl II, 2 S. 147 f. scheint mir verfehlt.

nebeneinander erwähnt werden[1]). Für Jesaja und Micha ist der Messias der Stellvertreter Gottes, in dessen Namen er regiert. In origineller Weise hat später Deuterojesaja die Bilder Jahves als des Königs und Hirten miteinander verknüpft: die Herde, die er nach Jerusalem heimbringt, und die Lämmer, die er im Busen trägt, erscheinen als die Siegesbeute, die der allmächtige Herrscher mit der Kraft seines Armes den Feinden abgerungen hat (Jes. 40$_{9-11}$). In einem zweiten Gedicht schildert Deuterojesaja, wie ein Freudenbote Zion die Jubelnachricht kündet: *dein Gott ist König geworden* und wie die Turmwächter darüber frohlocken (Jes. 52$_{7-8}$). So ist in der nachexilischen Zeit der Gedanke einer Königsherrschaft Jahves dann noch einige Male betont worden (vgl. Zeph. 3$_{14}$f.; Ob. 21; Sach. 14$_{9}$; Jes. 24$_{23}$); da der Messias keine Rolle mehr spielte, wird man annehmen dürfen, daß er durch die Gottheit ersetzt werden sollte. Die Unverträglichkeit des göttlichen Königs mit dem irdischen, die Hosea zuerst empfunden hat, wurde zum Dogma erst in der königslosen Zeit nach der Verbannung (Jdc. 8$_{23}$; I Sam. 8$_{7}$; 10$_{17}$ff.; 12$_{12}$ff.).

2. Das eschatologische Königtum Jahves im Psalter.

Nun ist aber neben den Prophetenschriften noch der Psalter in Betracht zu ziehen. Die Eschatologie tritt in ihm naturgemäß zurück, da sie ihrem innersten Wesen nach nicht zur religiösen Lyrik gehört; erst unter dem Einfluß der Propheten haben die lyrischen Sänger auch prophetische Themata angeschlagen und eschatologische Situationen besungen (Ps. 46. 48. 76. 82). Der Messias fehlt völlig[2]) und ist durch die Gottheit verdrängt. Während uns sonst meist bekannte Gedankenreihen begegnen, zeichnet sich unter den Hymnen durch ihre Originalität eine besondere Gruppe aus, die man nach dem Vorgange Gunkels am einfachsten Thronbesteigungslieder nennt; dazu gehören Ps. 47. 93. 96—99.

Alle Redewendungen und Bilder in diesen Psalmen hängen mit der Thronbesteigung Jahves zusammen, die nach Analogie der Thronbesteigung des irdischen Königs geschildert wird. Im Mittelpunkt steht als der charakteristische Ruf, mit dem jeder neue König begrüßt wird: *Jahve ist König geworden*[3]), wie es sonst etwa heißt: *Absalom ist König geworden.* Dabei stößt das Volk in die Posaune, klatscht in die Hände, jauchzt dem Könige den Heilruf zu und vollführt einen Lärm, *daß schier die Erde birst.* Wenn der Fürst an heiliger Stätte gesalbt und mit den Königsinsignien geschmückt ist, zieht er unter dem Gefolge der Leibwache und der Menge von der Stadt aus auf die Königsburg hinauf (עלה), hält seinen Einzug in den Palast und setzt sich auf den Thron der Väter, um Audienz zu erteilen und Recht zu sprechen[4]). Fast alle diese Motive kehren

[1]) Vgl. Jes. 8$_{21}$; Zeph. 1$_{5}$. [2]) Über die Königspsalmen vgl. Buch I.
[3]) Ps. 47$_{9}$; 93$_{1}$; 96$_{10}$; 97$_{1}$; 98$_{6}$; 99$_{1}$.
[4]) Vgl. I Sam. 10$_{24}$; 11$_{15}$; II 15$_{10}$; 16$_{16}$; I Reg. 1$_{25. 34}$ff.; II 9$_{13}$; 11$_{12}$.

bei der Thronbesteigung Jahves wieder, nur ins Himmlische und Universalistische projiziert. Einem Könige gleich ist Jahve in ein Prunkgewand gehüllt; Licht ist sein Kleid (Ps. 93$_{1}$). Die Völker klatschen in die Hände, und Himmel und Erde jubeln ihm zu (Ps. 47$_{2}$; 96$_{11}$ff.; 97$_{1}$ff.; 98$_{4}$ff.). Unter dem Schall der Posaunen fährt er hinauf zum Berge Zion[1]) (Ps. 47$_{6}$), hält seinen Einzug in den Tempel[2]) und setzt sich auf seinen heiligen Thron (Ps. 47$_{9}$; 93$_{2}$), der mit Keruben verziert ist (Ps. 99$_{1}$) oder dessen Stützen Recht und Gerechtigkeit sind[3]) (Ps. 97$_{2}$). Um ihn haben sich die Edlen der Völker und *die Schilde*[4]), d. h. die Könige, der Erde geschart (Ps. 47$_{10}$).

Für die Zeitbestimmung dieser Psalmen ist die Beobachtung wichtig, daß sie zum Teil von Deuterojesaja beeinflußt sind[5]), also wenigstens zum Teil aus der nachexilischen Zeit stammen müssen. Nun kann aber Deuterojesaja nicht der Schöpfer dieser Gattung gewesen sein, da sie schon rein formell über ihn hinausgeht. Wo er das Königtum Jahves schildert, beherrscht ihn das Bild des Hirten. Einmal verwendet er freilich den Jubelruf *Jahve ist König geworden* (Jes. 52$_{7-8}$), ein Anklang an die hier behandelten Psalmen, der schwerlich auf Zufall beruht; dennoch fehlt bei ihm gerade die Ausmalung der Situation, die den Thronbesteigungsliedern

[1]) Hier begegnet uns dasselbe Verbum עלה, das I Reg. 1$_{35. 40. 45}$ von der Auffahrt der irdischen Könige auf die Königsburg gebraucht wird. Da Jahve nach Ps. 103$_{19}$ seinen *Thron im Himmel aufgestellt hat,* so wäre es nicht undenkbar, daß hier eine Himmelfahrt Jahves vorausgesetzt wird, zumal עלה auch *in den Himmel fahren* bedeutet (Gen. 17$_{22}$; Jdc. 6$_{21}$; 13$_{20}$). Wahrscheinlich aber hat der Dichter hier an den Berg Zion gedacht, auf dem Jahve nach Jes. 2$_{1}$ff. (= Mich. 4$_{1}$ff.); 24$_{23}$ ausdrücklich als der eschatologische König residieren soll. Einen dogmatischen Ausgleich zwischen der irdischen und metaphysischen Wohnung Jahves darf man nicht erwarten.

[2]) Dasselbe Motiv begegnet uns in Ps. 24, der den Einzug Jahves als des Gottes der Lade besingt. Wenn *die uralten Pforten ihre Häupter erheben* sollen (Ps. 24$_{7}$), so ist dieses Bild dem Märchen entlehnt. In dem indischen Märchen von „Nala und Damayantî" (Reclam Nr. 2116 S. 104) wird von dem halbgöttlichen Helden erzählt: „Kommt er an eine niedere Pforte, so braucht er sich niemals zu bücken; denn kaum hat sie den Mann erblickt, so erhebt sie sich in dem Augenblicke, wo er sich stoßen müßte, in zuvorkommender Weise."

[3]) Dieselbe Vorstellung ist Ps. 89$_{15}$ bezeugt. Gunkel: Ausgewählte Psalmen[3] S. 190 hat erkannt, daß hier *Recht* und *Gerechtigkeit* als dämonische Wesen gedacht werden, die zugleich die Stuhlbeine des göttlichen Thrones oder seine Armlehnen bilden. Die beste Illustration dazu liefert die Kultustafel von Sippar (AOTB. II, 92); da *Kettu* und *Mêšaru* oder *Recht* und *Geradheit* zwei Untergötter des Sonnengottes als des höchsten Richters im Kultus von Sippar waren, so ist es nicht unmöglich, daß die Gestalten des Thrones eben diese darstellen sollen. Wir können noch den Weg verfolgen, auf dem sie nach Palästina gekommen sind, auf dem Wege über Phönikien, wo Sydyk und Misor bekannt waren (Philon Byblios bei Eusebios: Praep. ev. I, 10, 13f.); die jerusalemischen Thronsessel waren phönikische Arbeit. Wahrscheinlich haben die Israeliten die Keruben der Lade mit *Recht* und *Gerechtigkeit* identifiziert.

[4]) Der *Schild* ist eine geläufige Bezeichnung für den König; vgl. Ps. 84$_{10}$; 89$_{19}$.

[5]) Vgl. Staerk: Schriften des AT. in Auswahl III, 1 S. 51ff.

eigentümlich ist. Überdies feiert er Jahve als den König Israels, während diese Lieder ihn als König über die Völker rühmen. Man wird darum annehmen müssen, daß Deuterojesaja diese Gattung kannte und daß er von ihr genau so abhängig ist wie von den anderen lyrischen Gattungen der Hymnen und Klagelieder[1]). Das älteste Beispiel dieser Gattung bleibt Jes. 2_{1-5}, das demnach auch unter diesem Gesichtspunkt notwendig aus der Zeit Jesajas oder Michas stammen muß, wenn man nicht andere, verloren gegangene Vorbilder vermuten will. Unter den Prophetenworten, die ein Königtum Jahves über die Welt verheißen, ist die junge Apokalypse in Jes. 24ff. von besonderem Interesse; sie schildert, wie Jahve auf dem Berge Zion gekrönt wird und dann allen Völkern ein Festmahl von Hefenweinen und Fettspeisen anrichtet (Jes. 24_{23}; 25_{6}), wiederum nach Analogie des irdischen Königs (I Sam. 11_{15}; I Reg. 1_{25}).

Inhaltlich dient die Thronbesteigung Jahves zunächst zum Ausdruck der Tatsache, daß Jahve die Herrschaft über die Welt angetreten hat, nicht nur über die Völker, sondern auch über die Götter (Ps. 95_{3}; 97_{7}ff.). Der Monotheismus ist noch nicht konsequent durchdacht; die Existenz anderer Götter wird, wie meist im Alten Testament, anerkannt. Gegenwärtig muß sich Jahve mit ihnen in die Weltherrschaft teilen, aber am Ende der Tage wird er zum höchsten, nach Sach. 14_{9} zum *einzigen* Gott. Ihm gehören dann alle Reiche und zugleich seinem auserwählten Volk Israel (Ps. 47_{4}f.), doch bleiben die nationalen Hoffnungen fast ganz im Hintergrund. Die religiösen Gedanken überwiegen durchaus. Zugleich bedeutet die Thronbesteigung Jahves das Gericht über die Welt, das Wort „Gericht" in seinem eigentlichen Sinne verstanden. Die Hauptfunktion des Königs ist seine Richtertätigkeit, und so kommt Jahve, die Erde in Gerechtigkeit zu richten (Jes. 2_{4}; Ps. $96_{10.13}$; 98_{9}). Da werden die Götzendiener beschämt, aber Zion und alle Frommen frohlocken (Ps. 97_{7}ff.). Damit ist aber noch ein drittes Motiv verbunden: Dieser Weltkönig ist zugleich der Weltschöpfer. Zweimal heißt es ausdrücklich nebeneinander: *Er ist König geworden* und: *Er hat den Erdkreis ⌜festgestellt⌝*[2]), *daß er nicht wankt.* Wie er einst am Uranfang die Welt geschaffen hat, so wird er es am Ende der Tage wiederholen. *Dein Thron steht von uran* (Ps. 93_{2}); damals stieg Jahve hinauf, dereinst wird er es wieder tun. Wie die Fluten der chaotischen Tiefe einst vergeblich den göttlichen Thron hinwegzuspülen versuchten, so wird sich Jahve auch in der Endzeit *herrlicher* erweisen *als die Wogen des brandenden Meeres* (Ps. 93_{3}f.).

Für diese Psalmisten sind Götterkönig und Weltschöpfer identische Begriffe, wie Ps. 96_{5} zu klarem Ausdruck gebracht wird: *Alle Götter der Völker sind Nichtse, aber Jahve* (ist wahrer Gott, denn er) *hat den Himmel*

---

[1]) Vgl. Greßmann ZATW. XXXIV, 1914, S. 283ff.

[2]) Ps. 93_{1}; 96_{10} lies mit den alten Übersetzungen תִּכֵּן.

gemacht. Auch Ps. 95 3 ff. wird das Prädikat Jahves als des Großkönigs so erläutert:

[4] Ihm gehören 'die Enden' der Welt,
ihm die Gipfel der Berge,
ihm das Meer, er hats ja geschaffen,
und das Festland, das seine Hände gebildet[1]).

Schon die Babylonier haben den Weltschöpfer als den Götterkönig gepriesen, und die Israeliten werden diese Verbindung von ihnen übernommen haben. Im *enuma-elisch*-Mythus[2]) wird Marduk *die Königsherrschaft über alles* verliehen (IV, 14); die Götter huldigen ihm mit dem Ruf: *Marduk ist König geworden* (IV, 28). Fortan heißt er, weil er *die Feste gebildet*, wie Enlil *Herr der Länder* (VII, 115 f.). Er ist der *Herrscher der Götter* (VII, 129), der sie *wie Schafe weiden* soll (VII, 111), der ihnen *den glänzenden Himmel* anwies und *ihre Wege bestimmte* (VII, 16 f.); ja er hat Macht sogar über Leben und Tod der Götter (IV, 17 f.):

Herr, wer auf dich vertraut, dessen Leben schone,
Der Gott aber, der Böses plante, sein Leben schütt aus!

Der Kampf um die Weltherrschaft ist das erste Hauptthema des babylonischen Schöpfungsmythus. Der Besitz der Königswürde hängt an dem Besitz der Schicksalstafeln; wer sie in Händen hat, ist der Herr der Welt. Da die unteren Götter, Tiâmat und ihre Genossen, sie geraubt haben[3]), so muß Marduk sie zunächst wiedergewinnen; das kann er aber nur, indem er die unteren Götter teils vernichtet teils bändigt. Dann erst kann er die Schöpfung der Welt beginnen, das zweite Hauptthema des Mythus. Der Streit um die Königsherrschaft ist ein häufiges Motiv der babylonischen Mythen[4]); dabei spielt das Märchenmotiv von dem Raub des göttlichen Rangzeichens eine besondere Rolle, das in den Oden Salomos[5]) und sogar noch im Neuen Testamente nachklingt[6]). Die Abhängigkeit von babylonischen Vorstellungen ist auch für die Thronbesteigungslieder anzunehmen, da sie nicht nur Königswürde und Weltherrschaft aufs engste miteinander verbinden, sondern auch den Kampf gegen die tobenden Wasser der Urzeit oder Endzeit damit verknüpfen; gerade in dem Sieg über diese chaotischen Mächte erweist sich Jahve als den König der Welt (Ps. 93).

[1]) Lies מרחקי mit LXX: τὰ πέρατα.

[2]) Zitiert nach der Übersetzung von Ungnad AOTB. I, S. 5 ff. [2. Aufl. S. 109].

[3]) So wird vermutlich in der Lücke der ersten Tafel zu ergänzen sein.

[4]) Vgl. den Mythus von Enlil und Labbu I, 22 (AOTB. I, S. 32 [2. Aufl. S. 138 f.]); die Legende von den sieben bösen Dämonen Z. 32 (AOTB. I, S. 33 [2. Aufl. S. 139 ff.]); die Mythen vom Vogel. Zu Jensen KB. VI, 1, S. 46 ff.

[5]) Ode 23; vgl. dazu meine Interpretation in der Internationalen Wochenschrift vom 22. Juli 1911.

[6]) Phil. 2 6: οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, d. h. er hatte nicht nötig, sich die höchste Gotteswürde zu rauben, und wollte es nicht, wenn er es gekonnt hätte. Vgl. ferner Jes. 14 13; Hes. 28 12 ff.

Echt israelitisch ist die Kühnheit des Glaubens, die es gewagt hat, solche Taten und Prädikate auf Jahve, den Gott eines kleinen Volkes zu übertragen.

Auch in den Thronbesteigungsliedern ist wieder dasselbe Prinzip erkennbar, das aller Eschatologie zugrunde liegt: Am Ende der Welt wiederholt sich der Anfang. Wenn man mit diesem Gedanken Ernst macht, dann muß Jahve schon beim Beginn dieses Äons der Götterkönig gewesen sein, wie Marduk in Babylonien[1]). Im Alten Testament fehlen entsprechende Mythen oder Sagen, doch finden sich einige Anspielungen, die vielleicht auf verlorene Erzählungen hindeuten, jedenfalls aber in diese Vorstellungsreihe gehören. So wies Jahve die Himmelskörper: Sonne, Mond und Sterne den anderen Völkern zur Verehrung zu, während er Israel für sich reservierte (Dtn. 4_{19}; 29_{25}). Die hier vorausgesetzte Anschauung wird besonders klar Dtn. 32_8f. ausgesprochen:

[8] Als der Höchste den Völkern ihre Sitze anwies
und die Menschenkinder sonderte,
bestimmte er die Grenzen der Völker
nach der Zahl ʿder Söhne Gottesʾ.
[9] Aber Jahves Anteil ist sein Volk,
Jakob ist sein Besitztum[2]).

Dieselbe Vorstellung begegnet uns wieder in dem eschatologischen Ps. 82, der zwar seiner literarischen Gattung nach die prophetischen Gerichtsworte nachahmt, inhaltlich aber mit den Thronbesteigungsliedern zusammenhängt; das Gericht, das in ihnen nur ein Motiv neben andern bildet, wird hier genauer ausgeführt. Jahve hat die Götter versammelt und hält ihnen ihre Sünden vor: Sie haben die Armen und Verwaisten unterdrückt und für die Gottlosen Partei ergriffen; in Finsternis wandeln sie und ohne Verstand. Der Psalmist steht deutlich unter dem Einfluß der prophetischen Sozialethik; die Vorwürfe der Propheten gegen die Machthaber Israels werden hier gegen die göttlichen Schirmherren anderer Völker geschleudert. Eine ältere, mythologische Auffassung verrät das Bruchstück: *es wanken alle Grundfesten der Erde,* Worte, die jetzt bildlich gemeint sind, deren ursprünglicher Sinn aber aus dem Gegensatz zu Ps. 93 erhellt: Jahves Thron wankt nicht, wenn auch die Wasser toben und brüllen. Aber die Götter sind nicht imstande, die Fluten zu bändigen, sodaß die Welt unter ihrem Regiment zugrunde gehen muß. Der ursprüngliche kosmologische Mythus

[1]) In Babylonien fehlen bisher eschatologische Mythen. Beachtenswert ist aber *enuma-elisch*- Mythus VII, 112ff., wo vorausgesetzt wird, daß Tiâmat noch nicht gebändigt ist; im Gegensatz zu dem vorhergehenden Mythus heißt es: *Er bändige Tiamat, ihr Leben bedränge und kürze er.* Leider ist das Folgende nicht sicher zu übersetzen, wo von der *Zukunft der Menschheit* und *dem Alter der Tage,* also der eschatologischen Zeit, die Rede ist. [AOTB.[2] S. 128 Z. 133f.: „Bis in zukünftige Geschlechter / bis zum Alter der Tage nehme er (es) an sich, halte es nicht zurück, herrsche auf ewig!“

[2]) In v. 8 lies mit LXX בני אל.

ist in die soziale Sphäre übertragen. Für ihre Unfähigkeit werden nun die Götter bestraft:

6 *„Einst hab ich gesagt: Ihr seid Götter,*
Söhne des Höchsten ihr alle;
doch jetzt sollt ihr sterben wie Menschen,
wie einer der Fürsten fallen."

Jahve widerruft hier einen früheren Beschluß, in dem er diese Wesen ausdrücklich anerkannt hatte als *Götter,* so sagt der Polytheist; in Israel sollte es genauer heißen: als *Söhne des Höchsten,* und es ist beachtenswert, daß hier beides nebeneinander steht. Jetzt sollen sie das Los alles Irdischen teilen und wie gewöhnliche *Fürsten*[1]) sterben. Daß die Götter zum Tode verurteilt werden, entspricht der Machtbefugnis, die Marduk als König im babylonischen Götterrate erhält (vgl. oben); man kann auch an die zahlreichen vorderorientalischen Mythen von gestorbenen Göttern erinnern wie Tamuz, Adonis und Osiris (Gunkel). Noch näher liegt ein Vergleich mit phönikischen Mythen, wie sie von Philon Byblios vorausgesetzt werden und von ihm euhemeristisch umgedeutet worden sind, von der Gewaltherrschaft des „Kronos" und dem Kampf der Götter untereinander. Wieviel grandioser ist der Gedanke des israelitischen Sängers, der in gewaltigem sittlichen Pathos ihren Tod als Sühne für ihre Ungerechtigkeit fordert!

Der frühere Beschluß, auf den Jahve hier anspielt, muß aus der Urzeit stammen, als die Menschheit sich in die einzelnen Völker spaltete; damals hat Jahve als Götterkönig den Nationen ihre Sitze nicht nur, sondern auch ihre Götter angewiesen. Jetzt am Ende der Tage besteigt er aufs neue den Thron des Weltkönigs und fordert Rechenschaft von seinen Statthaltern für ihr Tun und das Tun ihrer Untergebenen. Auch die Verteilung der Götter auf die verschiedenen Völker und ihre Inthronisation durch den Götterkönig ist ein Motiv, das die Israeliten aus der Fremde übernommen und mit bewundernswerter Kühnheit auf ihren Jahve übertragen haben. In dem Bericht des Wen-Amon über seine Reise nach Phönikien (um 1100 v. Chr.) wird schon der Gedanke ausgesprochen, daß der ägyptische Gott Amon alle Länder ausgestattet habe, zuerst Ägypten und dann Phönikien; unter dem Donner des Himmels setzte er den Sutech-Baal zum phönikischen Hauptgott ein[2]). Der Fürst von Byblos gibt zu, daß *Kunst* und *Lehre,*

---

[1]) Der Ausdruck erklärt sich als ein Spiel mit Worten; שר ist die Bezeichnung ursprünglich für die Untergebenen, die Engel oder Obersten der Götter (so Jos. 5_{14}), später für die fremden Götter selbst als die Statthalter Jahves (Dan. $10_{13.20}$; 12_{1}). Hier aber sollen die himmlischen, unsterblichen שרים zu irdischen, sterblichen שרים degradiert werden. Die Interpretation Kittels zu Ps. 82 ist verfehlt.

[2]) Vgl. die Übersetzung von Ranke AOTB. I, S. 228 [2. Aufl. S. 74]. Das muß nach dem Zusammenhang der Sinn des nicht ganz klaren Satzes sein: *Siehe, Amon donnert im Himmel, indem er den Sutech in seine Zeit (?) setzt (?)* [2. Aufl. *„in seiner Zeit (toben?) läßt"*].

Wissenschaft und Religion aus Ägypten nach Phönikien gekommen seien. Die Phöniker haben sich später diese Idee ganz zu eigen gemacht und sie nationalistisch gewendet; nach Philon Byblios[1]) hat ihr eigener Gott „Kronos“ auf seinen Wanderungen die Welt verteilt und z. B. seiner Tochter Athena das Königreich Attika und dem Gotte Thot Ägypten geschenkt. In Phönikien werden diese unter ägyptischem Einfluß entstandenen Vorstellungen älter sein, als sie heute bezeugt sind; von dort haben die Israeliten sie bezogen und mit Jahve kombiniert. Dort mag es ähnliche Anschauungen auch bei den Babyloniern gegeben haben, obwohl wir nichts davon wissen.

3. Jahve als eschatologischer König bei Deuterojesaja. Herkunft der Idee.

Wie zu zeigen versucht wurde, hat man das Prädikat des „Königs“ auf Jahve erst seit der Zeit Gideons, des ersten israelitischen Königs, übertragen; häufiger trifft man es bei Deuterojesaja und nach dem Exil, meist auf das Königtum über Israel beschränkt. Der Gedanke einer Herrschaft Jahves über alle Völker am Ende der Tage ist zuerst Jes. 2 1 ff. (= Mich. 4 1 ff.), mehrfach bei Micha und dann besonders in den Thronbesteigungsliedern bezeugt. Das Auftauchen dieser Idee bei Jesaja und Micha wird den nicht überraschen, der ihre Prophetien kennt. Für sie ist Jahve der Gott der Welt schon in der Gegenwart; ihm gehorchen die Assyrer als sein auserwähltes Rüstzeug, um Israel zu vernichten. Er braucht nur zu pfeifen, so erscheinen sie. Aber er hat auch die Macht, sie zu Boden zu schmettern, wenn sie in frevlem Übermut seinen Plan zu überschreiten wagen; ein Wort von ihm, und der Schwarm zerstiebt wie ein Spuk in der Nacht. So ist es völlig begreiflich, daß sich Jahve für Jesaja und Micha in der Endzeit als Götterkönig und Weltherrscher offenbart; die Völker, die ihn jetzt noch nicht anerkennen, werden dann zu ihm strömen und sich von ihm Recht und Belehrung holen.

Die Idee der Königsherrschaft Jahves hat sich weiter entwickelt mit der Vertiefung des Gottesbegriffes überhaupt. Man erkennt besonders deutlich den Einfluß Deuterojesajas, allerdings nur indirekt. Ihn hat die Frage nach dem höchsten Gott lebhaft beschäftigt; die Antwort darauf findet sich in seinen Gerichtsworten[2]). Jahve lädt die Götter vor die Schranken seines Gerichtes und fordert von ihnen Beweise, ob sie die Zukunft richtig vorausgesagt haben; die Israeliten und die Heidenvölker sind Zeugen in diesem Prozeß. Da stellt sich heraus, daß nur Jahve das Erscheinen des Cyrus und den Sturz Babels prophezeit hat; darum ist er ohne Zweifel allein Gott, während die Götzen eitel Schall und Rauch sind. Die Voraus-

---

[1]) Eusebios: Praep. ev. I, 10, 32. 38.

[2]) Jes. 41 1-13. 21-29; 43 8-13; 44 6-20; 45 20-21; 48 12-16; vgl. ZATW. XXXIV, 1914, S. 277 ff.

setzung ist demnach: Der beste Orakelgeber ist der größte Gott. Dieser originelle Gedanke hat nicht weiter gewirkt, wohl aber hat seine Einkleidung zur Folge gehabt, daß auch spätere Dichter wie der Sänger von Ps. 82 die ursprünglich auf Israel beschränkten Gerichtsworte in dem Sinne Deuterojesajas verwendeten und Jahve den Göttern gegenüberstellten.

Deuterojesaja hat aber auch zuerst[1]) gewagt, im Gegensatz zu den babylonischen Göttern Jahve als den Weltschöpfer zu verherrlichen und ihn damit als den größten Gott auszugeben. Bei ihm ist freilich niemals das Prädikat des Götterkönigs damit verbunden; die enge Verknüpfung beider Begriffe tritt uns erst in den Thronbesteigungsliedern entgegen. Aber man erkennt doch, daß diese Psalmisten von Deuterojesaja abhängig sind, wenn auch nicht wie der Verfasser von Ps. 82 in der Form, so doch im Inhalt. Wäre Deuterojesaja nicht gewesen, so hätten sie nicht das Königtum Jahves so darstellen können, wie sie es getan haben. So weit ist die Entwicklung der Idee vom Götterkönig nur aus israelitischen Prämissen zu begreifen; eine andere Frage ist dagegen, ob nicht in diesen so vorbereiteten Boden Keime gesenkt sind, deren Ursprung anderswo zu suchen ist.

In den hier behandelten Psalmen ließen sich mehrfach fremde Bestandteile beobachten; so der durch Recht und Gerechtigkeit gestützte Thron (Ps. 97$_2$) und die Inthronisation und Verteilung der Götter (Dtn. 32$_8$; Ps. 82$_6$). Jenes wies nach Babylonien, dieses nach Ägypten, beides aber bezeichnenderweise nach dem Umweg über Phönikien. Immerhin könnte man behaupten, daß es sich hier um zufällige Elemente handle, obwohl in beiden Fällen der Zusammenhang mit dem Königtum unverkennbar ist. Nun kommt aber noch hinzu, daß gerade das konstitutive Element der Thronbesteigungslieder fremden Ursprungs sein muß: die hier vorliegende enge Verknüpfung der Begriffe Götterkönig, Weltschöpfer und Bezwinger der Flutdrachen, die genau so in Babylonien bezeugt ist, kann nur durch Abhängigkeit erklärt werden. Endlich ist in diesem Zusammenhange noch einmal auf Jes. 2 (= Mich. 4) aufmerksam zu machen. Der Titel König fehlt zwar, aber Jahve wird zweifellos als König gedacht, da er die Völker richtet. Seine Residenz ist zwar Zion, aber dies wird zum höchsten Berg der Erde erhöht. Es ist nun sehr beachtenswert, daß Zion nach Ps. 48$_3$ ebenfalls auf dem Berg *im äußersten Norden* liegt, zugleich aber ausdrücklich als *die Stadt des Großkönigs* bezeichnet wird. Danach müssen der Götterberg und der Götterkönig zusammengehörige Begriffe sein. Damit bestätigt sich unser Ergebnis. Wenn die Vorstellung vom Götterberg fremden Ursprungs ist, woran nicht im geringsten gezweifelt werden kann (vgl. oben

---

[1]) Der Schöpfungsmythus war zwar in Israel längst bekannt und auf Jahve übertragen, aber das ist kein Widerspruch zu der hier aufgestellten Behauptung. Der Begriff des Schöpfergottes bleibt sozusagen latent; er wurde erst von Deuterojesaja unter babylonischem Einfluß entdeckt und in seiner Bedeutung erfaßt.

S. 164 ff.), so muß von der Idee des Götterkönigs notwendig dasselbe gelten. Dort wie hier ist unabhängig voneinander, auf Grund sehr verschiedener Beweisführung, phönikische Herkunft behauptet worden.

In Phönikien ist das Königtum der Gottheit eine seit alten Zeiten geläufige Idee gewesen, wie der ständige Name des tyrischen Gottes Melkart (מלך־קרת) bezeugt. Einen Gott *Milk* hat es zwar niemals gegeben (Dussaud), wohl aber war ein solcher Beiname sehr häufig. Das lehren die zahlreichen phönikischen Eigennamen, die mit *Milk* gebildet sind[1]; noch Philon Byblios legt dem Hadad das Prädikat βασιλεὺς ϑεῶν bei. Ob gerade der *Herr des Nordens* so hieß, wissen wir nicht, würden es aber nach dem Alten Testament mit Sicherheit vermuten. Die Frage, ob dieser Baal Zaphon mit Enlil zusammenhängt, mag auf sich beruhen; immerhin paßt das Epitheton des Götterkönigs ebenso ausgezeichnet zu Enlil, dem *Herrscher der Götter*, wie die Vorstellung vom Länder- oder Götterberg. Die Idee eines Götterkönigs ist bei den alten Phönikern in keiner Weise auffällig, weil das (Stadt-)Königtum bei ihnen in prähistorische Zeiten zurückreicht; wenn Hes. 28 ein phönikischer Mythus benutzt worden ist (vgl. oben S. 42), hätten sie selbst die Entstehung des Königtums auf den Paradieskönig des Götterberges zurückgeführt. Sucht man den Ursprung der israelitischen Eschatologie, wenigstens ihrem Keime nach, in Phönikien, so würden sich auch ihre heterogenen Bestandteile leicht erklären; denn in Phönikien kreuzten sich babylonische und ägyptische Einflüsse.

III. Der Idealkönig.

In den lyrischen Königsliedern, die wir bisher kennen gelernt haben, zeigte sich zwar mancherlei Verwandtschaft mit den prophetischen Verheißungen, wie umgekehrt die messianischen Weissagungen sich sehr nahe mit dem Hofstil berühren. Aber bisher lagen überall Gründe vor, beides scharf voneinander zu trennen; die Meinung, in den Königsliedern werde der Messias oder auch nur der regierende König als Messias gefeiert, ließ sich nirgends aufrecht erhalten. Das Alte Testament erwähnt überhaupt nirgends den Messias außerhalb der Prophetenschriften[2], eine sehr beachtenswerte Tatsache für alle, die das *argumentum e silentio* lieben. Dennoch finden sich zwei Stellen, in denen die Messiashoffnung vorausgesetzt wird, im Segen Jakobs und in den Bileamliedern, beide älter als die Schriftprophetie.

---

[1]) Vgl. die Zusammenstellung bei Baudissin.

[2]) Abgesehen von II Reg. 19 $_{34}$ (= Jes. 37 $_{35}$), wo aber eine Weissagung Jesajas zitiert wird.

1. Der Segen über Juda.

Gen. 49_{8-12} lesen wir zwei Segenssprüche über Juda:

Erster Spruch:

8 *Juda, dich — dich preisen deine Brüder.*
es huldigen dir — deines Vaters Söhne,
9 *Deine Hand packt das Genick deiner Feinde,*
vom Raub, mein Sohn, wardst du groß.
Nun lagert er, kauert er — wie ein Löwe,
wie ein Leu, — wer mag ihn stören? [1])

Zweiter Spruch:

10 *Nicht weicht das Szepter von Juda,*
noch der Herrscherstab ˹inmitten seiner Fähnlein˺, [2])
bis ˹sein Herrscher˺ [3]) *kommt,*
dem die Völker gehorchen,
11 *der seinen Esel an den Weinstock bindet,*
[1] *an die Rebe seine junge Eselin,*
der sein Gewand in Wein wäscht
und sein Kleid in Traubenblut,
12 *dessen Augen funkeln* [4]) *vom Weine*
und dessen Zähne weiß sind von Milch.

In diesem Stammesspruch wird Juda, der (fiktive) Ahnherr des Stammes Juda, gefeiert. Da Juda bereits durch Raub groß geworden und zu einem gewaltigen Löwen herangewachsen ist, den niemand zu stören wagt, so kann für die Abfassungszeit nur die Periode Davids in Betracht kommen; damals gedieh Juda zu ungeahnter Blüte, sodaß die Begeisterung des Sängers wohl begreiflich ist. Damit ist aber das Verständnis des Liedes gegeben;

---

[1]) [Eine flüchtige Randbemerkung bietet hier die Worte „umstellen" (gemeint ist die Umstellung von v. 8b hinter 8c) und „streichen" (nämlich die Worte „das Löwenjunge ist Juda" v. 8a). Für die Tilgung dieser Worte werden dabei in Kurzschrift folgende Gründe angeführt: „1. unschön: Wechsel der 3. und 2. Person; 2. unschöne Wiederholung; 3. der Einschub läßt sich verstehen als ... (unleserlich)"]

[2]) [Eine zweite in flüchtiger Kurzschrift hingeworfene Randbemerkung begründet die Aufteilung in zwei getrennte Sprüche: „(In dem ersten Spruch) wird Juda als Herrscher gedacht, v. 9 als Sohn angeredet. Aber dazu paßt das Folgende nicht: „Bis sein Herrscher kommt." Gedacht ist vielmehr an den Stamm Juda, der „ein Szepter", d. h. einen König hat. Das Königtum soll nie aufhören. Dann aber ist zu lesen דְּגָלָיו."]

[3]) Über שילה v 10 vgl. das Werk von **Posnanski**; weitere Literatur bei **Gunkel**: Genesis[3] 3. St. Es ist mit **Giesebrecht** משלה zu lesen; vgl. Mich. 5_1; Jer. 30_{21}; Sach. 9_9. Alle anderen Verbesserungen und Streichungen, deren Zahl Legion ist, sind vom Übel.

[4]) חכלילי = *funkelnd* hat **Gunkel** erkannt; das Wort hängt wohl durch Metathesis mit כחל (arab. *kuḥl*; daher *Al-kohol*) *Augenschminke* zusammen, durch die die Augen feurig und glänzend gemacht werden.

gehört es wirklich, wie die Forscher fast übereinstimmend annehmen, der Zeit Davids an, dann muß **der hier genannte Herrscher David** sein. Die heute (seit **Wellhausen**) meist übliche Deutung auf den Messias ist falsch. Denn erstens handelt es sich hier um ein politisches Lied; in politischen Liedern aber finden sich nicht wirkliche, sondern nur nachgeahmte Weissagungen oder *vaticinia ex eventu*[1]). Sänger sind eben keine Propheten. Und zweitens: Der Spruch ist in der Zeit Davids entstanden, also zu seinem Ruhme gedichtet und gewiß auch vor seinen Ohren gesungen. Es wäre eine Beleidigung gewesen, wenn mit dem Herrscher nicht David, sondern der Messias gemeint sein sollte. Die Messiashoffnung bedeutet, was man sich heute gewöhnlich nicht klar macht, was aber mehrfach bezeugt ist[2]), stets eine Opposition gegen den regierenden König oder wenigstens gegen die regierende Dynastie. Der Hofstil verlangt, daß man dem gegenwärtigen Fürsten und seinem Geschlechte ewige Dauer wünscht; darum, so sehr auch der Messias vom Volke ersehnt werden mag, so verhaßt muß er dem Herrscher sein, da er seinem Hause das Szepter aus den Händen nimmt[3]). Hoffähig ist der Mesias nur dann, wenn er seines eschatologischen Charakters entkleidet und mit dem regierenden Herrscher identifiziert wird[4]).

Der Sänger, der diesen Spruch gedichtet hat, trug ihn zum ersten Male vor, als der Stamm Juda mit David und dem königlichen Hofe zu einer Feier versammelt war. Er versetzt sich in die Zeit des Ahnherrn und verherrlicht zunächst ihn selbst und damit zugleich seine Nachkommen; denn unmerklich fließen Vergangenheit und Gegenwart ineinander. Juda erscheint ihm als ein Fürst, der seinen Stamm machtvoll regiert — bis ans Ende der Tage, bis der Größte kommt, dem die Völker gehorchen[5]). Wir

---

[1]) Das hat **Gunkel**: Genesis[3] mit Recht betont und immer wieder an einzelnen Beispielen gezeigt; trotzdem hält er (S. 476) den Spruch über Juda für „eigentliche Weissagung", ohne diese Ausnahme zu begründen. Konsequent sollte er anders urteilen.

[2]) Vgl. unten.

[3]) Das Suffix „bis *sein* 'Herrscher' kommt" würde lehren, daß der Messias aus dem Stamm Juda entsprießen soll; dem Stamme würde also das Szepter verbleiben. Aber trotzdem müßte, wenn dieser König erscheint, die regierende Dynastie, d. h. das Haus Davids, abdanken. Ein königstreuer Sänger konnte so nicht singen.

[4]) [In Kurzschrift am Rande]: „Aber konnte man in der Zeit Davids den Ahnherrn sagen lassen: Juda soll es nie an Königen fehlen, bis David kommt? Es gab ja gar keine Könige vor David! Aber die Frage ist falsch gestellt. Der Dichter redet wohlweislich garnicht von Königen; sondern er redet nur von שבט und מחקק. Das paßt auf jeden Schech. Er vermeidet sogar für David das Wort מלך absichtlich."

[5]) [Eine in Kurzschrift geschriebene Randbemerkung erwägt hier die durch das ausschließende עד für die Erklärung des Verfassers gegebene Schwierigkeit]: „Man darf übersetzen: dann kommt ein Größerer! Dann muß der Herrscherstab von Juda weichen! Aber schließlich zu עד vgl. Ps. 110: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde lege zum Schemel deiner Füße. Das heißt doch nicht: bis zu dem Tage soll er sitzen bleiben und danach stehen, sondern fast soviel wie: damit."

dürfen uns vorstellen, wie sich der Sänger bei diesen Worten demütig vor David verneigt und wie die Menge dem Könige zujubelt. Das ist die größte Ehrung Davids, die sich denken läßt: er wird mit der Krone des Messias geschmückt. Denn mit Recht hat Wellhausen behauptet, daß hier ein idealer Termin gestellt sei: bis der Messias kommt. Dieser Messias aber ist David selbst, dessen Dynastie nie ein Ende nimmt, weil er keinen Nachfolger mehr hat. Den messianischen Einschlag erkennt man nicht nur 1) an der eschatologischen Zeitgrenze[1]), sondern auch 2) an dem Umfang des Reiches: der Messias unterwirft die Völker der Welt. Dazu gesellt sich als dritter Grund die paradiesische Fruchtbarkeit[2]); Wein ist so reichlich vorhanden, daß der König seine Kleider darin wäscht und den Esel, sein königliches Reittier, an die sonst sorglich gehüteten Rebstöcke binden kann. Die Bilder sind nach volkstümlicher Art grotesk übertrieben. Endlich liefert viertens Sach. 9 9 f. eine wertvolle Bestätigung der hier vorgetragenen Auffassung; denn die dort vorliegende messianische Weissagung ist von unserer Stelle oder von nahe verwandten Traditionen abhängig[3]).

2. Bileams Weissagung.

Die Lieder Bileams sind ganz in die Form der Prophetie gekleidet; sie verkünden Israel Heil, verheißen ihm ein schönes Land und eine mächtige Herrschaft über die Völker. Eine zeitgeschichtliche Anspielung auf Agag lehrt, daß sie in ihrer ältesten Form aus der Zeit Davids stammen. Da sie in Wirklichkeit ihre Gegenwart verherrlichen, sind sie nicht echte Prophetie, sondern Nachahmung, also *vaticinia ex eventu.* Dasselbe gilt von dem etwas jüngeren Liede Num. 24 15–19, wo es nach der Einleitung heißt:

17 *Ich sehe ihn, doch nicht schon jetzt,*
ich schaue ihn, doch nicht nahe.
Es tritt auf ein Gestirn aus Jakob,
erhebt sich ein Komet aus Israel;
das zerschmettert die Schläfen Moabs,
den ˹Scheitel˺ aller Söhne ˹Schaons˺.
18a *Edom wird ˹sein˺ Besitz, ˹ ˺*
19b *er vertilgt den Rest ˹aus Seirs˺.*

---

[1]) Der Sammler hat Gen. 49 1 wohl hauptsächlich auf Grund dieses Spruches den Segen Jakobs auf *das Ende der Tage* gedeutet.

[2]) Vgl. oben S. 155 ff.

[3]) Mit Unrecht zieht Sellin: Prophetismus S. 171 auch Dtn. 33 13 ff. hierher, als werde dort „dem Ephraim" die Weltherrschaft „verheißen", aber ein Orakel liegt nicht vor, sondern ein Segensspruch und Beschreibung der Gegenwart, also nur Hofstil. Noch bedenklicher ist der Hinweis auf die „Richter", in deren Sagen Sellin, wie schon vor ihm die Panbabylonisten, den „Gedanken des Wunderherrschers" wiederfindet; das ist modern-phantastische Mythologie, die am Texte keinen Anhalt hat.

[18b] *Israel gewinnt an Macht,*
[19a] *und ʿJakob herrscht über seine Feindeʾ* [1]).

In geheimnisvollen Worten wird hier auf einen künftigen Herrscher angespielt, der als Stern aus Israel aufstrahlt und seinem Volke ein mächtiges Reich verschafft. Die beiden Nachbarvölker, die hier genannt werden, sind Moab und Edom, beide zum ersten Male von David unterworfen[2]). Es ist daher nicht zweifelhaft, daß hier ebenso wie in dem Segen Jakobs über Juda David als Messias „geweissagt“ wird. An den Messias denkt der Verfasser, weil er ausdrücklich von der *nicht nahen Zeit* spricht; die jüngere Prosaerzählung redet noch deutlicher vom *Ende der Tage*[3]). Dagegen hat von Gall schwerlich mit Recht auch in den anderen Liedern eschatologische Anspielungen finden wollen. Jedenfalls ist das Charakteristische hier, daß der Dichter die Ereignisse seiner Zeit unter der Maske eines Propheten vorausverkündet; er verrät sich nicht nur durch seinen Dithyrambus auf Israel, der mit der Prophetie nicht das geringste zu tun hat, sondern auch durch die genaue Aufzählung der von David besiegten Völker. Alle echten Orakel vermeiden die Namen, weil ihnen die Zukunft nicht völlig klar ist; wo Weissagung und Erfüllung sich so vollständig decken wie hier, liegt ein *vaticinium ex eventu* vor.

Ist dies Resultat richtig, so ergeben sich daraus gewichtige Folgerungen. Zunächst muß es zu der Zeit, wo Gen. 49 und Num. 23f. entstanden, d. h. in der Zeit Davids bereits Orakel gegeben haben; denn sonst hätten diese Lyriker nicht den prophetischen Stil nachahmen können. Dieser Stil war damals schon fest ausgeprägt, wie namentlich aus den Bileam-Liedern hervorgeht, wenn er auch von der späteren Form etwas abweicht. Beachtenswert ist vor allem, daß es hier noch *raunt Bileam* heißt, während man später durchweg *raunt Jahve* sagt. Aber vorhanden ist bereits das Selbstbewußtsein der Propheten, im Rate Gottes gestanden zu haben und in seine Pläne eingeweiht zu sein, der geheimnisvolle Ton, in dem sie von

---

[1]) v. 17 lies mit Jer. 48_{45} קדקד und שאון; woher die Bezeichnung בני שאון für die Moabiter stammt, auf die auch Am. 2_2 anspielt, ist unklar. In v. 18 lies יְרֵשׁוֹ (Baentsch), streiche das nächste Glied als handschriftliche Variante, die v. 19b von seiner richtigen Stelle verdrängt hat, und lies dort שעיר (oder משעיר) statt מעיר. Das noch überschüssige איביו verbindet man am besten mit 19a zu באיביו וירד יעקב. Ähnlich schon Sievers, von Gall, Baentsch u. A. [Zu der von Greßmann nachträglich in seiner Handschrift für „Szepter“ hineinverbesserten Übersetzung von שבט, Rute = Komet vgl. ZAW. 43 (1928) S. 301].

[2]) II Sam. 8.

[3]) Vgl. zuletzt Sellin: Prophetismus S. 153f. Der Hinweis auf 24_6 ist hinfällig, weil dort nur Bilder aus der Pflanzenwelt vorliegen; $23_{9.21}$a erklären sich als Hyperbeln; 23_{10} erinnert an das Todeslos, aber nicht an die „Eschatologie“ der Propheten. Erwägenswert ist nur, ob 24_7 statt *Agag* mit LXX *Gog* zu lesen ist. Sellin bezieht den *König* auf Gott, aber der Vergleich der göttlichen Macht mit der Gogs ist doch sehr viel weniger einleuchtend als die Anspielung auf den von Saul besiegten Agag.

ihren Offenbarungen sprechen, und die mysteriös andeutende Art, wie sie Sachen und Personen durch dunkle Bilder umschreiben. Da die Prophetie im vorderen Orient uralt und sicher seit der Zeit Sauls auch in Israel heimisch ist, macht es keine Schwierigkeit, ihre literarischen Urformen schon unter Saul und David vorauszusetzen.

Noch wichtiger aber ist die Schlußfolgerung, daß es damals bereits eschatologische Orakel gegeben haben muß; in Gen. 49 und in Num. 24 15 ff. ist, unabhängig voneinander, die Beziehung auf die Endzeit gesichert. Man könnte zwar behaupten, es handle sich hier einfach um eine Weissagung auf die Zukunft, nicht speziell auf die Endzeit; aber einer solchen Hypothese würde nicht nur Gen. 49 widersprechen, sondern auch der alte Prosaerzähler und Sammler der Bileamsprüche, der ausdrücklich von der *Endzeit* redet[1]). Daß er den Sinn des Liedes mißverstanden habe, wird wohl außer den Exegeten niemandem einleuchten. Außerdem wäre zu erklären, wie man darauf verfiel, das Erscheinen Davids zu weissagen. David soll hier doch als der verheißene König gefeiert werden, den schon ein Seher der Vorzeit schaute; also mußte man den Begriff eines verheißenen Königs, d. h. aber eines Messias, bereits kennen. An beiden Stellen ist der hervorstechendste Zug die Unterwerfung der Nachbarvölker oder der Völker überhaupt; in Gen. 49 kommt noch die paradiesische Fruchtbarkeit des Landes hinzu, über das er herrscht.

Die Vorstellung vom Messias ist in beiden Fällen ganz profan. Der Segen über Juda schildert ihn sogar als einen üppigen Schlemmer: Er wäscht seine Kleider in Wein statt in Wasser und bindet sein Reittier an den Weinstock statt ans Haus; seine Augen funkeln vom Alkohol und seine Zähne triefen von Milch. Man hat schwerlich ein Recht, diese köstlichen Bilder, die jedes Israeliten Herz erfreuen mußten, nach modern-vegetarischen und antialkoholischen Idealen zu verwässern. Aber auch wenn man darin nur dichterisch-übertriebene Ausdrücke sehen wollte für den großen Reichtum, den er besitzt, für seine feurig-blitzenden Augen und seine milchweißen Zähne, so bliebe dennoch bezeichnend, was der Sänger preist und an Vergleichen herbeiholt. Der Messias ist damals, das kann mit völliger Sicherheit behauptet werden, der politische Idealkönig der Endzeit gewesen, dessen Regierung man herbeisehnte; sittlich-religiöse Züge passen in dies Gemälde nicht hinein. Von der „Erwartung des Wundermenschen, der die Gottesherrschaft über die Erde heraufführen werde"[2]), ist weder dem Wortlaut noch dem Sinn nach die Rede.

Beachtenswert ist endlich, daß David zuerst und mehrfach schon

---

[1]) Num. 24 14. Wenn אחרית הימים als *Folgezeit* übersetzt wird (z. B. bei Kautzsch), so ist das eine falsche Übersetzung aus vorgefaßter Meinung; der Ausdruck bedeutet überall *Endzeit*. Über das Schuldogma, daß er der nachexilischen Zeit angehöre, vgl. oben S. 75.

[2]) Sellin: Prophetismus S. 190.

bei Lebzeiten als Messias verherrlicht worden ist; wenigstens fehlen uns ältere Zeugnisse. Es ist auch kaum eine Lücke in der Überlieferung anzunehmen. Die ersten Herrscher, die vor David über einzelne Teile Israels als Könige regierten, waren Gideon, Abimelech und Saul; ihnen hätte man zuerst den Messiastitel beilegen können. Wahrscheinlich ist das nicht geschehen, da wir eine dichterische Verherrlichung vermutlich Gideons besitzen, in der er zwar als Weltherrscher, aber nicht als Messias gefeiert wird[1]). Mit der Unterwerfung der Nachbarvölker durch David war immerhin der Grundstein zu einem größeren Reich gelegt worden, und Hofsänger konnten darin wohl im Überschwang patriotischer Begeisterung den Beginn des messianischen Zeitalters sehen. Jedenfalls konnte Israel erst halbwegs berechtigte Ansprüche auf ein Weltreich erheben, als die von den Philistern drohende Gefahr glücklich und für immer beseitigt war. Da die Messiashoffnung in den Dichtungen der davidischen Zeit als bereits bekannt vorausgesetzt wird, so muß sie vor David entstanden sein.

Der Schluß ist zwingend; Gen. 49 und Num. 24 enthalten deutlich den Messiasglauben, nicht in seiner primären Form als Weissagung auf den Herrscher der Endzeit, sondern bereits in seiner sekundären Form als *vaticinium ex eventu*, als Erfüllung der Weissagung: David, der regierende König, ist der verheißene Messias. Demnach ist die Messiaserwartung älter als David; sie mußte längst in Israel geläufig sein, wenn David in dieser Weise gefeiert werden konnte. Wie konnte sie sich bilden und woher stammt sie? Sollte sich vielleicht eine Antwort auf diese Frage von der Idee des göttlichen Königtums aus ergeben, die Sellin bis in die mosaische Zeit zurückführen will? Aber ward Jahve wirklich als Idealkönig gedacht, ehe man ein irdisches Königtum besaß?

3. Jahve als König[2]).

Die Gottheit wird selbstverständlich allezeit als Herrscher aufgefaßt, und darum spiegeln sich in ihrer Stellung, ihrem Namen und ihrem Kultus die irdischen Machtverhältnisse wieder. Die Art, wie Jahve den Propheten bei ihrer Berufung erscheint, thronend inmitten der himmlischen Ratsversammlung[3]), ist ohne Zweifel vom Herrscher hergenommen; und es ist darum nicht auffällig, daß Jesaja das Prädikat des Königs gerade bei Gelegenheit seiner Berufung verwendet[4]). Merkwürdig ist vielmehr, daß uns dies Epitheton bei ihm nur hier begegnet, daß es bei den älteren Propheten völlig fehlt und auch nachher bis zum Exil sehr selten bleibt[5]); häufiger wird es erst bei Deuterojesaja und in den Psalmen. Ein himmlischer König

---

[1]) Gen. 49_{22-26}; Dtn. 33_{13-17}.

[2]) Über die eschatologischen Vorstellungen vom Königtum Jahves vgl. oben S. 209 ff. [3]) I Reg. 22_{19}. [4]) Jes. 6_5.

[5]) Jes. 8_{21} ist vom irdischen König die Rede; das Material ist von Boehmer und Baudissin zusammengestellt.

kann freilich nicht existieren, solange man hier auf Erden keinen solchen kennt, und darum werden wir in der mosaischen Zeit diesen Titel Jahves nicht erwarten. Solange überhaupt die Israeliten im geschlechterrechtlichen Verbande lebten und ihren Führer als *primum inter pares* betrachteten, kann das himmlische Analogon dazu keine große Rolle gespielt haben. Das war erst bei einer Steigerung der Macht möglich, als der Schech zum König erhöht und dadurch über seine Umgebung hinausgehoben wurde. Bezeichnenderweise fehlt für Mose überhaupt ein festgeprägter Titel, den man auf die Gottheit hätte übertragen können; man darf daher sagen: Die Vorstellung von der Herrschaft der Gottheit wird erst da wirklich lebendig, wo sie zum König ernannt wird. Ihre absolute Macht und Erhabenheit kann sich der himmlische Mensch an dem König versinnbildlichen; da sieht er anschaulich, wie ein Wesen übermenschlicher Art durch eine tiefe Kluft von der Sphäre des Gemeinen getrennt ist.

Zu diesen allgemeinen Erwägungen kommen bestätigend die Belege hinzu. Ein wertvolles Material zur Beantwortung der Frage nach dem Königtum Jahves bieten zunächst die Personennamen. Mit *Melech* zusammengesetzte Eigennamen der Israeliten sind zuerst in der Zeit Sauls bezeugt[1]); die älteren Namen gehören Kanaanitern oder Halbblut-Israeliten[2]). Der bezeichnende Name Malkija, der ein Bekenntnis zu Jahve als dem *Melech* oder *König* enthält, ist erst seit der Zeit Jeremias geläufiger geworden, wenn er vielleicht auch schon vorher vorhanden war (Gray)[3]). In allen anderen Fällen muß zweifelhaft bleiben, ob Jahve oder Baal der *Melech* war; denn an den irdischen König ist hier nirgends zu denken.

Hammelech[4]) ist jedenfalls ursprünglich kein israelitisches, sondern ein amurritisches Epitheton wie Baal, El, Adonis; dann ist das Epitheton vereinzelt zum *nomen proprium divinum* geworden[5]). Als solches liegt es wohl auch in dem Doppelnamen der beiden aramäischen Götter von Sepharvajim vor, die mit Kinderopfern verehrt wurden[6]). Vor allem aber be-

---

[1]) Vgl. Achimelech I Sam. 21_{2}; Malkisua I Sam. 14_{49}; vielleicht gehört auch Elimelech in diese Zeit Ruth 1_{2}.

[2]) Abimelech Jdc. 8_{31} stammt von einer Kanaaniterin in Sichem; Melech ist hier sicher kanaanitische Gottesbezeichnung, wie ja auch Gideon ursprünglich Jerubaal hieß. Malkiel Gen. 46_{17} gehört zu dem mit Kanaanitern durchsetzten Geschlechte Asers, das an der phönikischen Grenze wohnt (Jdc. 1_{31}); *milki-ilu* und *ilu-milki* sind überdies als amurritische Namen bezeugt (Zimmern KAT.[3] S. 470). Daraus erklärt sich auch der Stadtname in Aser אלמלך, doch wohl Elmelech zu lesen (gegen die Massora Jos. 19_{26}).

[3]) Die Angaben I Chron. 6_{25}; 24_{9} sind von zweifelhaftem Wert.

[4]) Solange es Epitheton ist, muß es den Artikel haben; fehlt der Artikel, so liegt ein Eigenname vor.

[5]) Nicht jeder *Melech* ist mit dem andern identisch. Über einen (babylonischen?) Lokalgott *Malik* vgl. KAT.[3] S. 469.

[6]) II Reg. 17_{31}: אדר־מלך (so ist mit Jensen ZA. XIII 333 statt אדרמלך zu lesen) und ען־מלך (= ענת־מלך?). Die Stadt ספרוים (= סברים Hes. 47_{16} =

gegnet es uns in der Zeit des Ahas und Manasse als Bezeichnung des vom Volke wohl mit Jahve identifizierten, ursprünglich aber fremden Gottes *Melech* oder, wie man ihn fälschlich zu nennen pflegt, Moloch[1]), für den man die Kinder durchs Feuer gehen ließ[2]). Die schwer zu beantwortende Frage, woher dieser Gott und sein Kult stammt, kann hier auf sich beruhen[3]); jedenfalls erklärt sich von hier aus am einfachsten die auffällige Tatsache, daß die Propheten den Titel *König* nur selten auf die Gottheit anwendeten. Sie vermieden ihn offenbar absichtlich, weil er einen fremden Klang hatte und sie an Götzendienst erinnerte.

Nur ein einziges Mal wird Jahve schon sehr viel früher in der Weise *Melech* genannt, daß man an eine Identifikation mit einem Gotte Melech denken muß, wenngleich man diesen keineswegs mit dem späteren *Melech* der Kinderopfer gleichzusetzen braucht, Num. 23_{21} f.:

> [21] *Jahve, sein Gott ist mit ihm,*
> *und Kriegsgeschrei Melechs in ihm.*
> [22] *El, der ˹ihn˺ aus Ägypten geführt,*
> *hat Hörner, wie die eines Wildochsen*[4]).

Wie sonst in den Bileamliedern Jahve als *El, Eljon, Schaddaj* gepriesen wird, so ist hier auch das Prädikat *Melech* auf ihn übertragen; wie in den anderen Fällen muß es sich auch hier ursprünglich um einen andern, von Jahve zu unterscheidenden Gott handeln. Die Beziehung auf den irdischen König ist durch den Zusammenhang ausgeschlossen. Das Lied stammt aus der Zeit Sauls, wie der Vergleich des israelitischen Königs mit Agag lehrt[5]). Amurritischer Einfluß verrät sich deutlich in der Vorstellung des Stiergottes, dem vielleicht, freilich nicht notwendig, der Titel des *Königs* ursprünglich gehörte.

Sieht man nun vom Gotte Melech ab, so begegnet uns die Idee von

---

sabara'in in der babylonischen Chronik) lag zwischen Hamath und Damaskus (Halévy ZA. II 401 f.). Vgl. Baudissin RE.³ s. v. „Adrammelech" und „Anammelech".

[1]) MT. fälschlich *Molech*, LXX fälschlich *Moloch*.

[2]) Vgl. II Reg. 16_3; 17_{17}; 21_6; 23_{10}; Mich. 6_7; Jer. 2_{23}; 7_{31}; 19_5; 32_{35}; Jes. 57_9; Hes. 16_{20} f.; 20_{31}; 23_{36} ff.; Dtn. 12_{31}; 18_{10}; Lev. 18_{21}; 20_{1-5}; Ps. 106_{37}.

[3]) Jahve und Melech müssen unterschieden werden, genau so wie Jahve und Baal. Erstens, auf Baaldienst weist die häufige Zusammenstellung mit fremden Göttern und speziell mit Unzucht; zweitens, vgl. במות הבעל Jer. 19_5; 32_{35} mit במות התופת Jer. 7_{31}; drittens, das Tal Hinnom, die Kultstätte Melechs, ist nicht die Kultstätte Jahves, der auf dem Zion wohnt; viertens, das Wort תפת ist wahrscheinlich aramäischen Ursprungs. Im übrigen vgl. Baudissin: Moloch; Dussaud S. 156 ff.

[4]) Lies מוציאו wie 24_8, wo dieser Vers fälschlich wiederholt wird. Da מלך parallel יהוה steht, muß תרועה hier das *Kriegsgeschrei* des Gottes bedeuten, der Israel hilft. v. 22 haben die Exegeten noch merkwürdiger mißverstanden.

[5]) 24_7; vgl. I Sam. 15.

dem Königtum Jahves nur an zwei Stellen, die man als sicher vorprophetisch bezeichnen kann[1]), zunächst Dtn. 33 3 f.:

> [3] *Die Gemeinde Jakobs und 'sein' Besitz,*
> [4] *er ward König in Jesurun,*
> *als sich die Häupter des Volks versammelten,*
> *Israels Stämme zumal*[2]).

In diesem Rahmenliede, das die Sprüche des Mosesegens einfaßt, wird geschildert, wie Jahve mit seinen himmlischen Heerscharen vom Sinai nach Kades kommt und dort als König über Israel gekrönt wird. Die Abfassungszeit läßt sich mit annähernder Sicherheit bestimmen. Es kann nur die Zeit nach Mose und vor Saul in Betracht kommen, da die Stämme bereits in Palästina wohnen, aber noch keinen einheitlichen Staat bilden. Wenn Joseph *der Geweihte unter seinen Brüdern* genannt wird[3]), so ist diese Anspielung wahrscheinlich auf das Königtum Gideons zu beziehen, das eine Frucht seines herrlichen Sieges über die Midianiter war. Zum zweiten Male begegnet uns die Idee der Königsherrschaft Jahves in dem „Schilfmeerlied", das ungefähr derselben Zeit angehören muß, Ex. 15 18: *Jahve ist König für immer und ewig.*

So zeigt sich, daß man von einem Königtum der Gottheit erst dann sang, als Israel ein irdisches Königtum besaß; und es ist gewiß kein Zufall, wenn der erste, mit *Melech* gebildete, theophore Eigenname des Alten Testamentes an *Abimelech*, dem Sohne Gideons, haftet. Gideon war der erste, dem der Königstitel beigelegt wurde[4]). Die Zeugnisse bestätigen also, was aus allgemeinen Erwägungen *a priori* erschlossen war: Der Gedanke einer Königsherrschaft Jahves ist nicht älter als das irdische Königtum in Israel, d. h. als die Zeit Gideons. Die These Sellins, daß die Hoffnung auf das schrankenlose Weltregiment Jahves schon zur mosaischen Zeit, wenn auch nur als Keim, ins Herz Israels gesenkt wurde, zerschellt demnach an den Tatsachen. Damit ist es nun aber auch unmöglich geworden,

---

[1]) In Frage kommt höchstens noch Ps. 24, der vielleicht aus der Zeit Davids oder Salomos stammt und Jahve als den König der Herrlichkeit feiert; wieder ist es (wie in Jes. 6 8) der auf der Lade Thronende, der den Gedanken an den König wachruft. Was Sellin (Prophetismus S. 136 ff.) sonst noch anführt, ist entweder ganz jung (wie Ex. 19 6; Jdc. 8 23) oder gehört nicht hierher (wie Num. 10 35 f.; Ex. 17 14 ff.; Jdc. 5); denn ein Kriegsgott ist nicht ohne weiteres ein Königsgott.

[2]) Lies מורשה. Zur Sache vgl. Greßmann: Mose und seine Zeit S. 439 ff. Den Text des ganzen Liedes habe ich: Schriften des AT. in Auswahl I, 2 S. 173 ff. zu rekonstruieren versucht.

[3]) Sellin: Einleitung[2] S. 21 f. legt es mit Recht in die Richterzeit, will freilich v. 17c mit Wellhausen als Glosse streichen; die Beziehung auf den Tempel von Jerusalem ist möglich, aber nicht notwendig, da auch das Land Kanaan als Heiligtum Jahves aufgefaßt werden konnte; vgl. oben S. 172.

[4]) Jdc. 8 22 f. Daß der jetzige Text deuteronomistisch überarbeitet ist und daß Gideon ursprünglich die ihm angebotene Königswürde angenommen hat, wird von der kritischen Forschung mit Recht allgemein zugestanden.

die Messiaserwartung von der Idee des göttlichen Königtums abzuleiten, was übrigens von vornherein vorauszusehen war, hat doch der Idealkönig von Gen. 49 und Num. 24 so gar nichts Göttliches an sich.

4. Der Ursprung des Messiasglaubens.

Die Durchmusterung der vorprophetischen und außerprophetischen Literatur Israels vor dem Exil hat uns gelehrt, daß von einem Messias nur bei Gen. 49 und Num. 24 die Rede sein kann, und auch hier nur in übertragenem Sinne; denn sie weissagen nicht direkt den Messias, wie es nach der landläufigen Auffassung wenigstens des Jakobsegens der Fall wäre, sondern sie setzen nur indirekt die Messiashoffnung voraus, indem sie David als den verheißenen Idealkönig der Endzeit feiern. Ein solcher Messiasglaube war in Israel erst möglich, seitdem ein Königtum existierte; er müßte sich demnach gebildet haben in der Zeit zwischen Gideon und David. Ist das überhaupt denkbar? Alle Voraussetzungen waren gegeben: Israel war in die Reihe der vorderorientalischen Staaten getreten; es hatte einen König, dessen Macht gewiß noch bescheiden, und ein Reich, dessen Umfang gewiß noch gering war, aber das Fehlende wurde aufgewogen durch begeisterte Vaterlandsliebe und durch einen brennenden politischen Ehrgeiz, der sich mit dem Erreichten nicht begnügen konnte. Israel mußte voran in der Welt und war von seinem Wert ebenso wie von seinem Können überzeugt. Wie sollte es nicht auf einen künftigen Herrscher hoffen, der das Reich bis an die Enden der Welt dehnen und sich den unvergänglichen Ruhm eines Welteroberers verschaffen würde?

Ohne Zweifel war dies der Mutterboden, auf dem die Messiaserwartung allein gedeihen konnte. Aber ist sie damit restlos erklärt? Wäre der Messias weiter nichts als der kommende israelitische Weltkönig, so wäre in der Tat alles in schönster Ordnung. Aber es gesellt sich noch das eschatologische Element hinzu, das von Anfang an dem Messiasglauben innewohnt und das sich trotz der verzweifelten Anstrengungen der Exegeten schon aus den beiden ältesten vorprophetischen Zeugnissen nicht beseitigen läßt. Das ist freilich sehr unangenehm und bereitet der beliebten psychologischen Erklärungsmethode unüberwindliche Schwierigkeiten, sodaß man lieber die Augen davor verschließt; indessen die Tatsachen bleiben bestehen, wenn man auch hundertmal dekretiert, die Eschatologie müsse ein nachexilisches Gewächs sein, das erst ein Hesekiel gepflanzt haben könne. Warum muß der Idealkönig gerade ein endzeitlicher König sein? *Hic Rhodus hic salta!* Aus israelitischen Voraussetzungen läßt sich diese Anschauung nicht begreifen. Man kann das mit absoluter Sicherheit behaupten, weil geschichtliche Zeitumstände und Verhältnisse für ihre Ableitung überhaupt nicht in Betracht kommen können. Oder welche historischen Erfahrungen und Erlebnisse sollten wohl den Glauben veranlaßt haben, daß auf den Idealkönig kein anderer Herrscher folgen könne?

Der mit dem Messiasglauben verbundene Begriff des Endgültigen ist ein Rätsel, das sich nur durch Vorstellungen mythologischer oder sagenhafter Art löst. Ein ideales Königtum der Endzeit erklärt sich am einfachsten durch ein ideales Königtum der Urzeit; wo man dieses kannte, mochte man leicht auch jenes erwarten. Wenn man von einem goldenen Zeitalter und dem Urbild aller Könige am Anfang der Welt fabelte, so mußten diese Urzeitsagen von selbst auf die politischen Hoffnungen und Wünsche eines Volkes abfärben; die Sehnsucht nach einer Wiederkehr jener herrlichen Zeit mußte die Herzen schwellen, solange die politischen Interessen rege waren. Wo dies geschah, mußte die Zukunft notwendig zur Endzeit werden, zur ewigen und unabänderlichen, der Urzeit entsprechend, die ihrer Idee nach ebenfalls ewig und unabänderlich hätte sein sollen. Diese Vermutung wird noch einleuchtender, wenn man die Naturschilderung beachtet, die mit dem Idealkönig in Gen. 49 verbunden ist: was bezeugt der Überfluß an Wein und Milch anders als die Wiederkehr des Paradieses und seiner Fruchtbarkeit? Der Idealkönig scheint also in der Tat zugleich der Paradieskönig zu sein. Das soll zunächst nur eine Arbeitshypothese sein, die der Nachprüfung durch die genaue Erforschung der messianischen Weissagungen bei den Propheten bedarf; erst wenn sie auch dort bestätigt wird, kann sie auf allgemeine Gültigkeit Anspruch erheben. Aber es ist gut, sich schon hier die letzten Konsequenzen dieser Auffassung klar zu machen.

Israel kennt einen urzeitlichen König überhaupt nicht, weder einen Gott noch einen Menschen. Die Genesis erzählt nur von Adam und Eva; eine Lücke in der Überlieferung anzunehmen, ist unmöglich. Die Israeliten der vorköniglichen Zeit konnten die Gestalt eines Paradieskönigs nicht gut besitzen oder schaffen, weil ihnen die Vorbedingungen dafür fehlten. Da das Königtum Israels jung ist, so hätte man einen König der Urzeit erst seit Gideon oder David erfinden können. Es entspricht dem geschlechterrechtlichen Verbande der Nomaden, wenn die Israeliten im Paradies nur die Familie Adams voraussetzen. Bei aller Umgestaltung der Tradition hat man nicht gewagt, Mose oder Josua zu Königen zu erheben, wieviel weniger den ersten Menschen! Die Idee eines urzeitlichen Königs kann nur in einem Volke entstanden sein, dessen Königtum in unvordenklichen Zeiten wurzelte, das sich ein Leben ohne König überhaupt nicht vorstellen konnte und daher den ersten Menschen notwendig auch als den ersten König auffassen mußte. Damit richten sich unsere Blicke ganz von selbst auf die uralten Königsstaaten im vorderen Orient. Wie der Idealkönig der Urzeit so muß auch der Idealkönig der Endzeit fremden Ursprungs sein.

Die Israeliten haben die Messiashoffnung wahrscheinlich von den Amuritern entlehnt. Nach Ps. 110 galt Melchisedek als der Ahnherr der jerusalemischen Dynastie und daher vielleicht auch als Urkönig und Messias[1]); aber Sicherheit läßt sich hier nicht erreichen. Indessen selbst wenn man

[1]) Vgl. oben S. 20ff.

den Amurritern und Phönikern eine Messiaserwartung zuschreibt, so würden sie doch nicht als ihre Schöpfer, sondern nur als ihre Vermittler in Betracht kommen. Der Messiasglaube stammt aus Ägypten, wie Eduard Meyer zuerst behauptet hat und wie später genauer bewiesen werden soll. In Ägypten war nicht nur die Idee des Urkönigtums in Sage und Prophetie geläufig, sondern dort sind uns auch Weissagungen überliefert, die sich ihrer ganzen Art nach aufs engste mit den *vaticinia ex eventu* aus der ältesten, vorprophetischen Zeit Israels berühren. Es muß hier aber von vornherein der Irrtum aufs schärfste zurückgewiesen werden, als ob Israel einen Messias-Mythus entlehnt hätte; denn einen solchen hat es überhaupt nie gegeben. Vielmehr handelt es sich nur um eine mythische Einzelidee: die Wiederkehr des urzeitlichen Idealkönigs als Messias der Endzeit. Damit sind allerdings, wie sich zeigen wird, noch einige andere Vorstellungen verbunden, aber sie haben immer nur lose nebeneinander existiert und niemals die Form einer mythischen Erzählung gebildet.

IV. Der wiederkehrende David.

1. Amos 9 11–12.

Sucht man nach wirklichen Verheißungen eines Königs, die keine *vaticinia ex eventu* sind und die sich nicht wie im Hofstil auf die Gegenwart, sondern auf die Zukunft beziehen, so findet sich die erste Am. 9 11–12:

11 *„An jenem Tage will ich aufrichten*
die niedergeworfene Hütte Davids,
will ˹ihre˺ Risse vermauern
und ˹ihre˺ Trümmer aufbauen,
sie wieder machen wie in den Tagen der Vorzeit,
12 *damit sie ˹Edom erben*
und den Rest aller˺ übrigen Völker,
über die einst mein Name genannt war“,
raunt Jahve, der es auch ausführt[1]).

Die Frage nach der Echtheit ist aus allgemeinen Erwägungen nicht zu entscheiden. Es gibt zweifellos Stellen, in denen Amos seinem Volke den völligen Untergang verkündet. Wie der Hirt aus dem Rachen des Löwen zwei Beinchen oder ein Ohrläppchen „rettet“, so werden die

---

[1]) v. 11 lies פרציה והריסתיה Wellhausen. Da der Ausdruck *Rest Edoms* in v. 12 sehr auffällig ist, so empfiehlt es sich, die Worte umzustellen, wodurch auch der Rhythmus (3 : 3) gleichmäßiger gestaltet wird. Die Verheißung ist durch die Einleitungsformel *An jenem Tage* und die Schlußformel *raunt Jahve* deutlich abgegrenzt.

Kinder Israels „gerettet" (3 12). Die Stadt, die zu tausend ausrückt, wird hundert, die zu hundert ausrückt, wird zehn übrig behalten (5 3); der Nachdruck wird nicht darauf gelegt, daß einige dem Verderben entrinnen, sondern wie wenige ihm entgehen. Mögen die Israeliten in den Himmel, in die Scheol, oder ins Meer flüchten, Gottes Arm trifft sie überall, und selbst in der Gefangenschaft würgt sie sein Schwert (9 1 ff.). Wie sollte da auch nur einer mit dem Leben davonkommen? So lauten die Drohungen des Amos, aber sie beweisen nichts für die Verheißungen. Man braucht sich nur an die Orakel Jesajas zu erinnern, dessen Drohungen ebenfalls mit apodiktischer Gewißheit das Ende des ganzen Volkes malen: Städte und Häuser sollen menschenleer werden (Jes. 6 11), und wenn noch ein Zehntel im Lande übrig bleibt, so soll auch dies mit Stumpf und Stil ausgerottet werden, wie eine Terebinthe, deren Wurzel mit Feuer verbrannt wird (Jes. 6 13). Die zwei, drei Beeren, die man beim Abschlagen der Oliven im Wipfel des Baumes sitzen läßt, zählen nicht mit (Jes. 17 6). Und doch hat Jesaja zweifellos Verheißungen gesprochen! Auch die Mahnworte des Amos, deren Echtheit nicht geleugnet werden kann (vgl. oben S. 88 f.; 93), beweisen nichts. Immerhin ist mit diesen bedingten Verheißungen der starre Dogmatismus des Propheten durchbrochen. Wenn er im Widerspruch mit seinen sonstigen Unheilsorakeln die volkstümliche Heilshoffnung wenigstens bisweilen und unter gewissen Einschränkungen anerkennt, so ist prinzipiell kein Grund einzusehen, warum er nicht in anderen Fällen ganz auf die Seite des Volkes treten und Verheißungen ohne Hörner und Klauen geben sollte. Die Frage bleibt freilich bestehen, ob er diesen letzten Schritt wirklich getan hat.

Einem judäischen Propheten, der an die Zukunft seines Volkes glaubte, konnte schon in der vorexilischen Zeit die Wiederaufrichtung des glanzvollen davidischen Reiches als ein hohes politisches Ideal erscheinen. Die Hütte Davids war in gewissem Sinne schon zur Zeit des Amos verfallen; ein tiefer Riß klaffte und trennte Nordisrael von Juda. Dennoch kann diese Verheißung nicht von Amos stammen. Gegen ihre Echtheit entscheiden zwei Gründe: Erstens ist sie rein politisch; sie enthält keinen ethischen Gedanken, der mit Notwendigkeit auf einen Verfasser wie Amos hindeutete. Man muß sich allerdings hüten, dies Prinzip zu überspannen, finden sich doch sogar vereinzelte Drohungen des Propheten, denen jede sittliche Motivierung fehlt (wie 3 12; 5 2. 18—20). Aber es kommt zweitens hinzu, daß Amos die Herrschaft über Edom nicht erst für die Zukunft zu erwarten brauchte, da Israel sie zu seiner Zeit besaß (II Reg. 14 22; 16 1)[1]. Das

[1]) Vgl. besonders Cornill: Zur Einleitung S. 83; Baumgartner S. 24 ff. Da v. 11 f. eine literarische Einheit bilden, kann man sie nicht zerspalten und v. 11 für echt halten (Baumgartner); warum soll v. 12 Zusatz sein? Auch der Ausweg, daß Edom nur teilweise unterworfen gewesen sei und daß Amos daher die Ausdehnung der israelitischen Herrschaft über das ganze Land habe verheißen können, ist nicht einleuchtend und wird vollends versperrt, wenn die obige Konjektur richtig ist.

Orakel ist daher nachexilischen Ursprungs. Ob der Verfasser an eine Wiederkehr Davids geglaubt hat, läßt sich nicht erkennen, ist aber wenig wahrscheinlich; jedenfalls wird hier auf die Gestalt des messianischen Königs kein Gewicht gelegt (Baumgartner).

Es erhebt sich nun die weitere Frage, ob Amos überhaupt Verheißungen gesprochen hat. Gegen die beiden[1]) vorhergehenden Orakel (9_{8} u. $_{9-10}$) hat man mit Recht eingewendet, daß die Bezeichnung Israels als des *sündigen Reiches* im Gegensatz zu Juda nicht von Amos herrühren könne, da er beide gleich beurteilt (3_{1}f.; 6_{1}), und daß die Unterscheidung von Sündern und Frommen innerhalb des Volkes bei Amos unmöglich sei, weil sie sich erst im Anschluß an die prophetische Religion gebildet hat. Während v. 8 etwa ein Menschenalter nach Amos entstanden ist und die Stimmung eines judäischen Propheten vor dem Fall Samariens widerspiegelt, werden v. 9–10 vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein. Auch für den vierten Spruch (9_{13-15}) kann Amos nicht als Verfasser in Betracht kommen, denn es fehlt jede sittliche Orientierung; v. 13 ist überdies herrenloses Gut, wie seine Wiederholung Jo. 4_{18} lehrt (vgl. oben S. 156). Hier weissagt ein exilischer Prophet die Rückkehr nach dem durch Erntereichtum überschwänglich gesegneten Palästina; für Amos lagen andere Hoffnungen sehr viel näher. Was man sonst noch an Verheißungen bei Amos hat finden wollen, beruht auf Mißverständnissen[2]). Es sind demnach keine echten Verheißungen in seinem Buche überliefert, und die Tradition wird gewiß zuverlässig sein; denn dies Ergebnis entspricht durchaus dem herben, harten Charakter des Propheten und stimmt zu einer scharfen Polemik gegen die volkstümlichen Erwartungen. Das einzige Zugeständnis, das er macht, ist das *Vielleicht* seiner Mahnungen.

2. Hosea 2_{1-2}.

Verheißungen allgemeinen Inhalts sind bei Hosea nicht zu leugnen[3]), doch sind gerade die beiden Stellen, an denen von einem künftigen König die Rede ist, dem Verdacht der Interpolation ausgesetzt. In 3_{5} ist *David,*

---

[1]) Auch hier muß man die literarischen Einheiten scharf voneinander trennen und sich zunächst von den falschen Begriffen einer Buchkomposition freimachen. v. 8 steht ganz für sich allein, durch נאם יי geschlossen. Auch v. 9 beginnt wie v. 8 selbständig mit einem הנה, denn כי ist, wie so oft, Flickwort. Auch logisch bilden v. 9-10 eine neue Einheit, da hier ein anderer Gesichtspunkt geltend gemacht wird als in v. 8 (dort Patriotismus, hier Ethik); עמי beweist überdies, daß hier ישראל = Juda ist.

[2]) Wer in 3_{12} eine Verheißung sieht (Sellin), verkennt den grausamen Hohn dieses Wortes. Auch 8_{11-12} darf man hier nicht anführen (Baumgartner), da sie keine Verheißung enthalten, sondern eine Drohung: Wenn das Ende kommt, werden die Israeliten zwar hungern nach einem *Wort Jahves*, aber sie sollen keines finden. Auch von Buße und sittlicher Umkehr ist hier nicht die Rede, sondern einfach von dem Schrei der Angst, die nur noch durch Gott und sein Orakel auf Rettung hofft.

[3]) Vgl. zuletzt Baumgartner S. 28ff.

ihr König später hinzugefügt worden (vgl. oben S. 85). Der Glossator, der nicht vom „Davididen", sondern von *David* redet, muß eine Wiederkehr Davids am Ende der Tage erwartet haben. Hosea indessen, so darf man bei seinem schroffen Gegensatz gegen das Königtum behaupten (1_4; 3_4; 5_1; 7_3ff.; $8_{4.10}$; $10_{3.7.15}$; 13_{10}f.), hat seine Wiederherstellung absichtlich nicht verkündigt, weil er es als widergöttlich für die Heilszeit ausschalten wollte.

Eine andere Verheißung (2_{1-2}) scheint dem allerdings zu widersprechen: [1] *Dereinst wird die Zahl der Israeliten wie der Sand am Meere sein, der nicht gemessen und nicht gezählt werden kann. Dereinst wird man sie statt Nicht-mein-Volk Kinder des lebendigen Gottes nennen.* [2] *Da werden sich die Judäer und die Israeliten zusammentun und sich Ein Haupt setzen und werden die Welt überschwemmen; denn groß ist der Tag von Jesreel*[1]). Das stimmt zu den Gedankengängen von c. 1—3 und klingt nach Hosea. Dennoch wird man bei näherer Betrachtung stutzig. Hosea konnte nicht gut den Tag der Königswahl, oder woran sonst gedacht ist, als den *Tag von Jesreel* bezeichnen; denn für ihn ist Jesreel ein abscheulicher, mit dem Blut gemeiner Mörder besudelter Name, und für ihn bricht jener Tag an, wenn die Blutschuld Jehus an seinem Hause und Reiche gesühnt wird (1_3ff.). Jehus Tat war in Jesreel begangen worden, und darum ist es begreiflich, daß auch die Vergeltung in Jesreel stattfindet. Aber es ist kein Grund vorhanden, die Zeit des Heiles nach Jesreel zu benennen, wenigstens nicht für Hosea. Anders bei einem nordisraelitischen Interpolator, der sich oberflächlich in den Zusammenhang versenkt, die Gegenüberstellung der Namen und Ereignisse nur flüchtig erfaßt und darum dem Gedanken eine schiefe Wendung gegeben hat. In diesem Urteil bestätigt uns zweitens die unerträgliche Wiederholung von 2_{1-2} in 2_{23-25}; Einzelnes klingt sogar wörtlich an: *Ich sage zu Nicht-mein-Volk: „Mein Volk bist du", und er wird sagen: „Mein Gott."* Auch von einer Entsühnung Jesreels scheint in diesem nicht ganz verständlichen Zusammenhang die Rede zu sein; aber eine Aufrichtung des Königtums wird nicht verheißen. Sie fehlt auch in dem köstlichen Endgemälde (14_{2-9}), mit dem das Buch Hoseas schließt. Man darf darum behaupten, daß dieser Prophet unter den besonderen zeitgeschichtlichen Erfahrungen, die er machte, den Messias aus seinen messianischen Hoffnungen strich, weil er das Königtum an sich für widergöttlich hielt.

3. Die Immanuel-Weissagung.

Die Immanuel-Verheißung Jesajas ist eingebettet in einen größeren Zusammenhang, ohne den sie sich nicht verstehen läßt (Jes. 7_{2-17}):

[1]) Daß עלה מן־הארץ *die Erde überfluten* heißt (vgl. Gen. 2_6; Ex. 1_{10}), hat Joh. Theis erkannt: Sumerisches im Alten Testament. Trier 1912. S. 14ff. v. 3 ist wegen der Anrede nicht mit v. 1-2 zu verbinden.

2 Als man dem königlich-davidischen Hofe meldete, daß sich die Aramäer
in Ephraim gelagert hätten, erbebte sein Herz und das Herz seines Volkes,
wie die Bäume des Waldes im Sturmwind erbeben. 3 Da sprach Jahve
zu Jesaja: „Geh mit deinem Sohne Schearjaschub hinaus, um Ahas zu
treffen, ans Ende der Wasserleitung des oberen Teiches nach der Straße
des Walkerfeldes 4 und verkünde ihm: Laß ab und bleibe ruhig! Fürchte
dich nicht und verzage nicht in deinem Herzen wegen dieser beiden qualmen-
den Feuerstümpfe, mögen auch Rezin ⸢ ⸣ und der Sohn Remaljas Wut
schnauben! 5 Weil Aram Böses wider dich plant ⸢ ⸣ und sagt: 6 Wir wollen
Juda angreifen, ⸢es bedrängen⸣ und uns eine Bresche machen, damit wir
dort den Sohn ⸢Tabels⸣ als König einsetzen, 7 so spricht der Herr Jahve:

Nicht solls geschehen und nicht bestehen!
8 Denn Arams Haupt ist Damaskus,
das Haupt von Damaskus Rezin, ⸢ ⸣
9 Ephraims Haupt ist Samarien,
das Haupt Samariens der Sohn Remaljas.
Glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht!“

10 Und Jahve fuhr fort, zu Ahas also zu reden: 11 „Erbitte dir ein Zeichen
von Jahve, deinem Gott, tief ⸢aus der Unterwelt⸣ oder droben aus der
Höhe!“ 12 Da erwiderte Ahas: „Ich will nicht bitten, daß ich nicht Jahve
versuche!“ 13 Darauf sprach er: „Hört, ihr vom königlich-davidischen Hofe!
Ist es euch zu wenig, Menschen zu ermüden, daß ihr auch meinen Gott
ermüdet? 14 Darum gibt euch der Herr von sich aus ein Zeichen: Sieh,
die junge Frau ist schwanger; sie wird einen Sohn gebären und seinen
Namen Immanuel nennen. 15 Der wird Milch und Honig essen[1] ... ⸢ ⸣
16 Denn ehe der Knabe versteht, das Böse zu verschmähen und das Gute
zu wählen, wird das Land verwüstet sein, vor dessen beiden Königen
dir graut. 17 (Aber) über dich ⸢ ⸣ und deine Familie wird Jahve Tage
bringen, wie sie niemals da waren, seit Israel abfiel von Juda ⸢ ⸣.“[2])

Für die Interpretation dieses Abschnittes ist die Erkenntnis von entscheidender Bedeutung, daß hier kein Selbstbericht Jesajas, sondern der Fremdbericht eines Schülers oder Sammlers vorliegt. Denn der Prophet spricht hier nicht in erster Person (wie 81ff.), sondern es wird von ihm in dritter Person erzählt; darum ist kein Urteil zu scharf gegen die Leicht-

1) [Randbemerkung in Kurzschrift]: „v. 15b ist falsch. Es fehlt etwas: ‚und (ruhig) auf dem Schoß seiner Mutter sitzen (ungestört von Feinden)‘.“

2) Wer אל־ישעיהו in אלי v. 3 „verbessert“, verfälscht die Tradition. v. 4 streiche *und Aram,* v. 5 *Ephraim und der Sohn Remaljas.* v. 6 lies ונציקנה und Ταβεήλ. v. 8b wird mit Recht allgemein gestrichen. v. 9 der Verbesserung von כי in בי widerspricht der Rhythmus. v. 10 ist es nicht erlaubt, יהוה in ישעיהו zu korrigieren. v. 11 lies εἰς ᾅδην. v. 15b *um die Zeit, wo der Knabe versteht, zwischen gut und böse zu unterscheiden* ist handschriftliche Variante zu v. 16a (Hans Schmidt). In v. 17 ist ועל־ עמך zu streichen; das „Volk“ unterbricht den Zusammenhang zwischen dem Könige und seiner Familie. *König von Assur* ist Zusatz.

fertigkeit, mit der hier durch sogenannte Korrekturen die Tradition gefälscht wird. Behält man jene Tatsache im Auge, so erklären sich die Eigentümlichkeiten dieses Abschnittes. Die Art, wie hier Jesaja zum Wundertäter degradiert wird, stempelt die Erzählung zur Prophetenlegende. So versteht man auch die naive Identifizierung Jesajas mit Jahve (v. 10), die über das Selbstbewußtsein des Propheten weit hinausgeht. Ferner begreift man so am einfachsten, warum hier den Worten Jesajas, von einer kleinen Stelle abgesehen, der rhythmische Charakter fehlt; sie können keinen Anspruch auf wörtliche Überlieferung machen. Trotzdem braucht man ihre Glaubwürdigkeit nicht ganz zu leugnen, sind doch die Prophetensprüche gewöhnlich der Kern, an den sich die Legende erst sekundär krystallisiert; und der wenigstens teilweise vorhandene Rhythmus erweckt doch das Vertrauen, daß diese Worte Jesajas nicht völlig frei erfunden sind. Dazu kommt noch die bemerkenswerte Unvollständigkeit der Erzählung, ein Beweis dafür, daß sie nicht um ihrer selbst willen vorgetragen wird, sondern nur zu dem Zweck, die Sprüche des Propheten in eine bestimmte Situation zu verlegen. Aufs nächste verwandt ist die Erzählung Amos 7 10–17, die ebenfalls die Umstände berichtet, unter denen gewisse Worte des Amos verkündet worden sind; auch sie ist fragmentarisch, doch fehlt ihr der Goldgrund der Legende.

Die Szene spielt in der Zeit des syrisch-ephraemitischen Krieges (um 735 v. Chr.). Auf die Nachricht von der drohenden Gefahr ist König Ahas zu der Wasserleitung geeilt, wahrscheinlich um die Wasserversorgung Jerusalems für die zu erwartende Belagerung sicherzustellen. Er tut, was seines Amtes ist. Anders urteilt Jesaja, der dem Könige öffentlich entgegentritt und seine Handlungsweise als gottlos brandmarkt. Durch seine Verteidigungspläne greift Ahas der Gottheit vor, die Glauben verlangt. Nach der Meinung des Propheten sollte der König stillsitzen, die Hände in den Schoß legen und auf die Hülfe der Gottheit warten. In dieselbe Situation gehört Jes. 8 5–10 und bestätigt die Richtigkeit der Legende. Da droht der Prophet den Judäern mit einer gewaltigen Überflutung des Euphrat, *weil sie die sanft fließenden Wasser Siloahs verachtet haben*[1]). Ahas hat erkannt, daß die bisherige Wasserversorgung Jerusalems nicht mehr ausreicht, und darum einen neuen Siloah-Kanal bauen lassen. Das ist in den Augen Jesajas eine Sünde, eine frevle Auflehnung gegen den Willen Gottes, eine Verleugnung des Glaubens. Der Prophet hat seine Anschauungen zweimal klassisch formuliert; als die Judäer ein Bündnis mit den Ägyptern schlossen oder zu schließen beabsichtigten. Jes. 30 1–3 ist ein Scheltwort gegen diejenigen, die auf die gute Reiterei und die Kriegswagen der Ägypter vertrauen, aber auf Jahve, den Heiligen Israels, hoffen sie nicht. *Ägypten ist Mensch und nicht Gott, seine Pferde sind Fleisch und nicht Geist.* Darum ist Jahve der Einzige, der wirklich helfen kann, wenn er will.

---

[1]) *Rezin und Ben-Remalja* ist eine sinnlose Glosse.

Religion und Politik werden dadurch in einen schroffen Gegensatz gestellt. Jes. 30 15–17 ist eine Drohung ebenfalls gegen diejenigen, die auf die Unterstützung der ägyptischen Kavallerie rechnen. Hier hat Jesaja einmal positiv und deutlich ausgedrückt, worin er das Heil sah: *Durch 'Stillesein' und Ruhe wäre euch geholfen, in Stillesitzen und Vertrauen hätte eure Kraft gelegen, aber ihr habt nicht gewollt!*[1])

Die Legende hat demnach den Geist Jesajas richtig erfaßt, wenn sie ihn sagen läßt: Was vermögen die Häupter Ephraims und Arams, die doch nur armselige Menschen sind, gegen den allmächtigen Jahve, der Juda und Jerusalem schützt! Auf der einen Seite steht, so behauptet die Erzählung, der König mit seinen Höflingen, deren Herz bebt, wie die Bäume des Waldes im Sturmwind beben, auf der anderen Seite aber Jesaja in ruhiger Gewißheit des göttlichen Eingreifens. Die Antwort des Königs erfahren wir nicht; aber sie geht aus dem Folgenden deutlich hervor: er hat ungläubig, vielleicht gar spöttisch die Achseln gezuckt über die törichte Schwärmerei des Propheten. Da erbietet sich dieser, seine Verheißung durch ein Wunder zu bestätigen und sich damit als gottgesandt zu erweisen. Ahas weigert sich, weil er Gott nicht versuchen will. Darauf flammt ein gewaltiger Zorn des Propheten hervor, weil er in dieser Ablehnung eine Beleidigung Jahves erblickt. So will er nun ungebeten ein Wunder ansagen, das Jahve im Begriff ist, zu tun. Auf diese Einleitung muß eine furchtbare Drohung gegen Ahas folgen. Der Sammler sah demnach in dem anschließenden Orakel eine Verheißung für Juda, aber eine Drohung gegen Ahas. Seine Auffassung ist für uns maßgebend, mag auch die Situation im übrigen frei erfunden sein. Jede Exegese, die diesem Doppelcharakter des prophetischen Spruches nicht gerecht wird, ist verfehlt.

Das Orakel selbst lautet ganz einfach: „Eine junge Frau ist schwanger, wird einen Sohn gebären und ihn Immanuel nennen. Ehe der Knabe erwachsen ist, sind Ephraim und Aram verwüstet, und Juda ist gerettet. Aber über Ahas und seine Familie wird Jahve Tage bringen, wie sie seit der Reichsspaltung nicht dagewesen sind." Das Wunder kann nur in der Geburt des Knaben Immanuel bestehen; denn ein anderes Wunder enthält das Orakel nicht. Es ist in der Tat ein Wunderkind, da seine Geburt die Vernichtung der Feinde gewährleistet. Immanuel ist demnach der Messias, mit dem die Tage des Glückes für Juda anbrechen müssen, nachdem zuvor eine Zeit furchtbaren Unheils vorangegangen ist. Die Größe der Not ist es gewesen, die dem Propheten die Gewißheit verschaffte, der

---

[1]) Lies בשבה mit Staerk: Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten. Göttingen 1908 (im Anschluß an Graetz). Die These dieses im übrigen vortrefflichen Buches, daß die Propheten kluge und weitsichtige Politiker gewesen seien, besser als die zünftigen Diplomaten, ist verfehlt. Sie waren zwar Politiker oder wollten es sein, aber ihre Politik war unklug und für die wirklichen Verhältnisse unbrauchbar.

Messias sei bereits empfangen. Von hier aus ergibt sich, welche ungeheure Gefahr der syrisch-ephraemitische Krieg für Juda bedeutete, freilich nicht unmittelbar. Ehe der Knabe zwischen gut und böse unterscheiden kann, müssen noch einige Jahre vergehen. Man hat gefragt, was eine solche Verheißung, die sich erst nach Jahren erfüllen sollte, dem Könige in der gegenwärtigen Lage nützen konnte. Darauf würde Jesaja geantwortet haben, daß mit der Bedrohung Jerusalems erst die Not beginnt; solange sie nicht auf den höchsten Gipfel gestiegen ist, kann das messianische Heil nicht hereinbrechen. Gott wird schon dafür sorgen, daß der Messias zur rechten Zeit da ist. So muß die Anschauung des Propheten gewesen sein, wenn man seine eigenen Worte zur Erklärung heranzieht.

Die Gefahr, die Juda drohte, ging nicht von den Aramäern und Nordisraeliten aus, sondern von den Assyrern, die hinter ihnen lauerten und nur auf die Gelegenheit warteten, auch Juda zu verschlingen. Dies ergibt sich zunächst ganz klar aus den beiden prophetischen Handlungen, die Jesaja $8_{1-2.\,3-4}$ erzählt, als hätte er sie wirklich vollzogen, während sie in Wirklichkeit niemals ausgeführt worden sind[1]). Der Name Eile = Beute = Rasch = Raub, den er auf eine Tafel geschrieben und den er einem Sohne gegeben haben will, bedeutet: *Eilends wird man die Schätze von Damaskus und die Beute von Samarien vor den König von Assur bringen.* Also nicht der Messias, sondern der assyrische König ist es, der Juda vor Pekach und Rezin rettet.

Dann aber erscheinen die Assyrer selbst, deren Bedeutung der Prophet schon damals erkannt hatte. 8_{5-10} muß in dieselbe Zeit gehören wie *c.* 7, weil auch hier die Sorge um die Wasserleitung als Unglaube gilt, weil auch hier der Name Immanuels eine Rolle spielt und weil schon ein alter

---

[1]) Es liegt vielmehr, wie fast bei allen Handlungen der großen Schriftpropheten, eine literarische Nachahmung vor. Die Orientalen verstanden und verstehen solche Bilderrede sofort, während sie dem schwerfälligen Okzidentalen erst weitläufig bewiesen werden muß. Erstens spricht schon die Verdoppelung der Handlung gegen ihre wirkliche Ausführung; der literarische Stil liebt, wie bei den Orakeln, Visionen, Vergleichen, so auch bei den Handlungen die Wiederholung der Pointe. Zweitens passen die Zeugen, deren Namen gewiß hochstehenden Personen Jerusalems eigneten, vorzüglich in die Handlung hinein, weil sie den Schein der Wirklichkeit vortäuschen, von dem sich auch die modernen Exegeten blenden lassen. Aber was sollen denn diese Zeugen unterschreiben? Und glaubt man wirklich, angesehene Männer der Reichshauptstadt würden ihren Namen und ihr Siegel unter ein Wort setzen, das kein Mensch versteht und verstehen kann, wie Eile = Beute = Rasch = Raub? Drittens: Wer ist denn *die Prophetin*, der Jesaja naht? Etwa gar sein Weib, „die Frau Prophetin" (Elhorst ZATW. 1915, 100)? Wenn nun das Kind ein Mädchen ward? Oder hat Jesaja vorsichtigerweise erst die Geburt abgewartet und neun Monate später, nachdem die Verbündeten längst abgezogen waren, die Namengebung vollzogen? Der Eile = Beute = Rasch = Raub ist vielmehr mit Schear = Jaschub identisch; beides sind Kinder der prophetischen Phantasie, die erst die Legende (7_3) mit Fleisch und Blut umkleidet hat. Übrigens ist חרט אֱנוּשׁ *der 'harte' Griffel* zu lesen.

Glossator, allerdings fälschlich, an Rezin und Pekach erinnert hat[1]). Zur Strafe dafür, daß die Jerusalemer einen neuen Siloah-Kanal gebaut haben, sollen die Wasser des Euphrat Juda überfluten. Oder in einem andern Bilde: Wie ein Riesenraubvogel wird Assur, *dein Land, so breit es ist, bedecken, Immanuel!* Mögen die Völker, die Assur gegen Jerusalem heranführt, auch noch so viel toben, ihr Plan gelingt nicht; *denn mit uns ist Gott,* so heißt es im Wortspiel mit Immanuel. Der Prophet erwartet demnach eine große Katastrophe, die über Juda hereinbrechen soll. Aber im Augenblick der höchsten Gefahr greift Gott ein und wendet das Schicksal. Der Messias Immanuel ist die Bürgschaft dafür, daß der Sturm der Völker an Jerusalem zerschellen muß; er wird die Feinde nicht selbst vernichten, sondern Jahve springt für ihn ein. Assur erscheint hier als der „Antichrist", der satanische Widersacher, der erst bezwungen werden muß, ehe der Messias seine Herrschaft antreten kann. Jesaja steht mit dieser Anschauung nicht allein; es wird sich zeigen, daß Micha genau ebenso denkt (vgl. unten Nr. 6) und die zahlreichen Völkerweissagungen beruhen auf derselben Voraussetzung (vgl. oben S. 97 ff.). So stimmt die Legende trefflich mit dem überein, was wir aus den eigenen Worten des Propheten erschließen können; vor allem begreift man, warum Jesaja noch einen Zwischenraum zwischen der Geburt und der Wirksamkeit des Messias läßt. Der Krieg mit Nordisrael und Damaskus ist erst der Anfang vom Ende; der Höhepunkt ist erreicht, wenn Assur gegen Jerusalem zieht.

Jesaja redet in geheimnisvoller Weise von der jungen Frau, die gebären soll; wer es ist, sagt er nicht, offenbar weil er es selbst nicht weiß. Aber die Exegeten gebärden sich, klüger zu sein als er, und zeigen mit dem Finger auf das Weib; sie verkennen dabei das Wesen des Orakels, das die Zukunft immer nur halb entschleiert. Sicher geht aus der Legende nur das eine hervor, daß Jesaja bald nach dem Ausbruch des syrisch-ephraemitischen Krieges die Geburt des Messias erwartet hat; diese Tatsache läßt sich nicht bezweifeln, da sie durch andere unanfechtbare Worte des Propheten beglaubigt wird. Setzt man die Verheißung Immanuels durch Jesaja als historisch voraus, so erklärt sich nicht nur die Mahnung zur *Ruhe* und zum *Glauben,* die wesentlich messianisch bedingt ist, sondern auch die ganze Legende. Denn die Geburt des Messias, die für Juda das größte Glück bedeutet, ist für Ahas das größte Unglück; sobald der Messias den Thron besteigt, muß der bisher regierende König abdanken. Daß auch Jesaja diese spezielle Folgerung aus seiner messianischen Ver-

[1]) Man kann schwanken, ob 8 5-8 und v. 9-10 als zwei selbständige Sprüche voneinander zu trennen sind. Die Wahrscheinlichkeit spricht aber für einen Zusammenhang, weil beide Male Immanuel an betonter Stelle steht; man wird daher zwei Strophen annehmen müssen, von denen die erste mehr das Unheil, die zweite mehr das Heil betonte. Jedenfalls verbinden beide das Heil unmittelbar mit dem Unheil, und auch wenn man sie formell trennt, wird man sie sachlich als Einheit verbinden (so z. B. Hans Schmidt).

kündigung gezogen und betont hat, ist kaum zu bezweifeln; jedenfalls hat die Legende gerade hierauf den Hauptnachdruck gelegt. Dieselbe Idee begegnet uns wieder in der neutestamentlichen Legende von Herodes; als er hörte, der Messias sei geboren, will er das Kind töten lassen, weil mit ihm das Ende seiner Dynastie gekommen sei (Matth. 2 7 f. 12 f.). Aber das Motiv ist sehr viel weiter verbreitet; es findet sich schon in dem altägyptischen Märchen von der wunderbaren Geburt der Kinder des Re (AOTB. I, S. 222 f. [2. Aufl. S. 66 f.]) und ist überall da vorhanden, wo dem regierenden Könige die Geburt eines Thronräubers geweissagt wird (Hans Schmidt).

Man hat vielfach geleugnet, daß Immanuel der Messias sei, und hat in ihm weiter nichts als einen Zeitmesser sehen wollen: Innerhalb ganz kurzer Frist werden die Mütter Ursache haben, ihre neugebornen Kinder Immanuel, d. h. „Gott mit uns" zu nennen, weil Juda dann gerettet ist. Eine solche Allegorese, die dem Wortlaut des Textes schwerlich gerecht wird, scheitert vor allem an den rätselhaften Zügen, die im Zusammenhang scheinbar überflüssig und unverständlich sind und die sich weder aus der Situation noch aus dem Geist des Propheten erklären. Man kann sie daher nicht auf eine frei erfundene Allegorie, sondern nur auf ältere volkstümliche Traditionen zurückführen. Warum spricht Jesaja von der Mutter des Messias? Das ist um so auffälliger, als auch Micha (5 2) unabhängig von ihm denselben Zug erwähnt und als beide vom Vater schweigen. An eine wunderbare Geburt wie im Hofstil (vgl. oben S. 29 ff.) wird man auf jeden Fall denken müssen, wenn freilich auch das hebräische Wort von den Septuaginta unrichtig mit παρθένος wiedergegeben wird; עלמה ist die „junge Frau", und eine unbefleckte Empfängnis wird nicht vorausgesetzt. Warum ist ferner von Milch und Honig als der Speise Immanuels die Rede? Die Allegoristen wissen keine Antwort darauf und müssen darum v. 15 als sinnlose Glosse streichen. Nach dem Zusammenhang muß es sich um die messianische Speise handeln. Mit einer solchen Anspielung konnte sich Jesaja nur dann begnügen, wenn er gewiß war, von seinen Hörern verstanden zu werden; zahlreiche Parallelen haben uns gezeigt (vgl. oben S. 156), wie geläufig der hier berührte Vorstellungskreis dem Volke war. Das Merkwürdigste aber ist endlich, daß schon das Kind die Befreiung Judas gewährleistet. Denn ehe der Knabe erwachsen ist, sind Ephraim und Aram verödet. Genaueres erfahren wir nicht, aber schwerlich darf man Immanuel nach Art der Märchen- und Gotteskinder schon in der Wiege mit übermenschlichen Kräften ausgestattet denken (Gunkel), weil eine solche Auffassung sonst nirgends bezeugt oder angedeutet wird. Die Annahme, daß die Gottheit ihm schon in jungen Jahren zu Hülfe kommen muß, genügt durchaus; aber diese Gewißheit besteht nur dann, wenn Immanuel der Messias ist. So erkennt man hinter seiner Gestalt bestimmte Überlieferungen, an die Jesaja gebunden ist. Die übliche Meinung ist daher unmöglich, als sei Immanuel eine Schöpfung seiner Phantasie und solle nur

die Kürze der Zeit veranschaulichen, innerhalb deren das Heil anbrechen müsse.

Der gewaltige Glaubensmut und die imponierende Kühnheit Jesajas wird dadurch nicht geringer, daß man ihn an bereits vorhandene Hoffnungen des Volkes anknüpfen läßt. Er wagt, das als wirklich und gegenwärtig auszugeben, was für die Anderen in einer ungewissen Zukunft lag. Wenn auch in erster Linie die Erfüllung eines politischen Ideals erwartet wird, die Vernichtung der Feinde Judas, so wird doch der religiöse Charakter der Verheißung ebenso stark betont. Wichtiger als der Name des Messias, durch den die Befreiung im letzten Grunde als Gottes Tat bezeichnet wird, sind die Folgerungen, die Jesaja daraus für das praktische Verhalten des Menschen zieht: Wo Gott allein helfen kann, soll sich der Mensch nicht in frevlem Hochmut auf eigene Kraft verlassen. „Glauben" heißt, im Gegensatz zu allen menschlichen Machtmitteln, allein auf Gott und seinen Messias vertrauen. Diese Gedanken, die uns immer wieder bei Jesaja begegnen und uns auch die Echtheit der hier vorliegenden Worte verbürgen, erklären sich aus der Seelenspannung, mit der er das unmittelbar bevorstehende Eingreifen Gottes und Immanuels erwartet hat.

4. Jes. 9 1–6.

Eine zweite Verheißung treffen wir Jes. 9 1–6:

1 *Das Volk, das im Finstern wandelt,*
schaut ein großes Licht.
Die im Lande des Todesschattens wohnen,
Licht erglänzt über ihnen.
2 *Laut machst du ʿden Jubelʾ und groß das Frohlocken.*
Man freut sich vor dir wie bei der Erntefreude,
wie man jubelt beim Beuteverteilen.

---

3 *Das Joch, das auf ihm lastet,*
die ʿStangeʾ auf seinem Rücken
und den Stock des Tyrannen
hast du zerbrochen wie am Tage Midians.
4 *Jeder Stiefel, dröhnend im Schreiten,*
jeder Mantel, ʿbespritztʾ mit Blut,
werde verbrannt, eine Speise des Feuers!

---

5 *Ein Kind ward uns geboren,*
ein Sohn ward uns beschert,
auf dessen Schulter kam die Herrschaft.
ʿMan nannteʾ seinen Namen: „Ein Wunder an Rat,
Heldengott, Ewigvater, Friedefürst."

6 *'Groß ist' die Herrschaft, ohne Ende 'die Macht'*
auf Davids Thron und über sein Reich,
es zu festigen und zu stützen
durch Recht und Gerechtigkeit
von nun an bis in Ewigkeit! ' '[1])

Das hier vorliegende Lied schließt sich ganz an die Königspsalmen an, die zur Verherrlichung eines regierenden Herrschers gesungen sind. Dennoch ist zweifellos, daß sich der Inhalt auf die Zukunft bezieht. Beweis dafür ist erstens der Schlußsatz, der vielleicht vom Propheten selbst, vielleicht von einem Späteren hinzugefügt ist: *Der Eifer Jahve Zebaoths wolle dies vollbringen.* Zweitens feiert man naturgemäß die Geburt nicht bei dem gegenwärtigen, sondern bei einem künftigen König. Drittens deutet die Vernichtung der Kriegsstiefel und Kriegsmäntel, ein durchsichtiges Bild für die Abschaffung des Krieges überhaupt, unmißverständlich auf die messianische Zeit. Was der Prophet als erfüllt und vergangen schildert, hat er demnach im Glauben vorweggenommen. Er hat gewiß gehofft, daß es bald geschehen werde; denn Lieder für ein Ende der Tage zu singen, das noch in unabsehbarer Ferne lag, konnte ihm nicht in den Sinn kommen.

In drei Bildern beschreibt die erste Strophe die große Freude, die eintreten soll: Wie die Toten frohlocken, wenn sie in der Unterwelt *das große Licht* der Sonne erblicken, wie die Schnitter jubeln, die eine reiche Ernte einheimsen, wie die Krieger jauchzen, die eine große Beute verteilen, so wird das Volk sich freuen in tiefer, abgrundtiefer Freude. Der Prophet kann sich nicht genug tun, die fröhliche Stimmung auszumalen, und darum häuft er die schönsten Jubelbilder, deren seine Phantasie habhaft werden kann. Ohne ihn zu nennen, redet er Gott an und schüttet ihm sein übervolles, dankbares Herz aus. Erst die zweite Strophe bringt den Grund des Rühmens: Jahve ist erschienen und hat das Joch des Tyrannen zerbrochen; die Last der Fremdherrschaft hat nun ein Ende. Die Zeit des Kriegselends ist für immer vorüber; fortan beginnt das Reich des Friedens, dessen Ruhe nie wieder gestört werden kann, weil alle Kriegsgeräte verbrannt sind. Die dritte Strophe nennt das Größte als wirksamen Abschluß zuletzt: Ein Kind wird dann geboren, das den Thron Davids besteigt, um durch Recht und Gerechtigkeit zu herrschen in alle Ewigkeit. Wunderbare Namen feiern seine Majestät und zeigen, daß er das menschliche Durchschnittsmaß weit überragt.

[1]) v. 2 lies הגילה Selwyn, v. 3 מוטת Studer, v. 4 מגאלה Bachmann, v. 5 ויקרא Duhm, v. 6 רבה LXX und ולמשל Greßmann (parallel המשרה). Das Bild von der *Herrschaft auf der Schulter* stammt vom Szepter, das man auf der Schulter zu tragen pflegt; so werden wenigstens die Pharaonen abgebildet (z. B. AOTB. II, Abb. 260 [2. Aufl. Abb. 99]). Der Schluß von v. 6 ist wohl der Stoßseufzer eines Lesers; jedenfalls gehören die Worte nicht mehr zum Text des Liedes, das volltönend *von nun an bis in Ewigkeit* schließt. Das כי am Anfang von v. 3. 4. 5 ist pleonastisch und kann nicht übersetzt werden.

Man hat diese Verheißung dem Jesaja abgesprochen und sie in die nachexilische Zeit versetzt. Diese **Datierung** ist unmöglich, weil dann ganz andere Tatsachen hätten betont werden müssen. Nach der Verbannung gab es keinen sehnlicheren Wunsch als die Heimkehr in die Heimat und die Sammlung der zerstreuten Diaspora, als die Wiederansiedlung im Lande und den Aufbau des zerstörten Jerusalem. Nichts von alledem hören wir hier. Das Reich Juda besteht noch; es braucht nicht erst wiederhergestellt, sondern nur „gefestigt" und „gestützt" zu werden. Im übrigen erwartet der Prophet nur die Zertrümmerung des Tyrannen und seiner Macht. Er vergleicht die Tat Jahves mit dem Siege Gideons über Midian (Jdc. 6—8), ein Beweis dafür, daß es sich in erster Linie nicht um die Abschüttelung einer Fremdherrschaft, sondern um die Abwehr schlimmer Feinde handelt; alles dies führt in die Zeit Sanheribs, die durch die Angriffe der Assyrer und ihre Kriegsgreuel für den Bestand Israels so gefährlich war wie einst die Invasion der Midianiter.

Die Verheißung paßt aber nicht nur ausgezeichnet in die Zeit Jesajas, sie stimmt auch vorzüglich zu seinem Geist. Ähnlich wie in der Immanuel-Weissagung, aber noch deutlicher wird hier die Vernichtung der Feinde nicht vom Messias selbst erwartet; Gott scheint vielmehr vorher einzugreifen, ehe jener den Thron besteigt. So erklärt sich, daß hier wie dort die Geburt des künftigen Königs als ein besonderes Ereignis gefeiert wird. Ferner fügt sich die hier vorliegende Verheißung in das Gesamtbild der Verkündigung Jesajas, wie sie uns gerade in seiner letzten Periode entgegentritt. Zahlreiche Orakel, die in anderem Zusammenhang behandelt worden sind (s. oben S. 97 ff.), reden von der Zerschmetterung Assurs durch die Gottheit; die Herrschaft des Messias ist die notwendige Folge dieser vorbereitenden Tat. Endlich fehlen neben den patriotischen Gedanken auch die **prophetischen Ideale** nicht. Das Gemälde, das hier vor unsern Augen entrollt wird, ist zwar politischer Art, aber die religiösen Farben sind sehr stark aufgetragen. Gott ist es, der das Joch der Feinde zerbricht; der Dank und die Freude Judas gelten daher in erster Linie seinem Gott. So werden die unsittlichen Gefühle der Rache verbannt. Andererseits wird auf die politische Machtfülle des Messias kein Gewicht gelegt; er regiert über ein Reich ewigen Friedens, in dem es weder Krieg noch Unterdrückung gibt, und seine schönsten Tugenden sind Recht und Gerechtigkeit. An Jesaja als dem Autor dieser Verheißung ist demnach nicht zu zweifeln.

Aber auch hier läßt sich seine Abhängigkeit **von älteren, volkstümlichen Stoffen** beweisen. **Erstens** fällt auf, wie lose die Vernichtung der Feinde und die Geburt des messianischen Kindes nebeneinander gestellt sind. Hätte der Prophet völlig frei schaffen können, ohne durch die Schranken der Tradition gehemmt zu sein, so hätte es wohl am nächsten gelegen, den messianischen Herrscher zum Überwinder der Gegner Israels zu machen, was hier indessen nicht zu geschehen scheint. **Zweitens** wird die Verbindung

des Königtums mit der Friedensidee durch nichts motiviert. Das Zerbrechen des fremden Joches würde für die historische Situation völlig genügen; wozu bedarf es noch der Verbrennung der Kriegsgeräte? Hier streift der Prophet einen großen Gedankenkreis, der anderen Ursprungs ist (vgl. oben S. 151 ff.); daß der Messias den Weltfrieden bringt, ist ihm offenbar ebenso selbstverständlich wie die vorangehende Vernichtung der Feinde. Eine besondere Erklärung ist drittens für die halbgöttlichen Prädikate notwendig, die dem kommenden König beigelegt werden. Die Namen, die er erhält, sind jedenfalls nicht nebensächlich, sondern umschreiben sein innerstes Wesen.

Er heißt אֵל גִּבּוֹר *mächtiger Gott.* Denselben Titel führen Jahve[1]) und die verstorbenen Giganten der Urzeit[2]), die zwar nicht unter die himmlischen Götter aufgenommen worden sind, wohl aber einen Ehrenplatz in der Scheol innehaben. Der von Jesaja erwartete Held ist menschlicher König und Gott zugleich, ist eine Art Halbgott. Wie immer man erklären mag, die Tatsache selbst steht, ganz abgesehen von der Deutung, fest: Der Messias hat hier ein göttliches Epitheton. Dasselbe gilt von אֲבִי עַד, das schwerlich *Beutevater,* vielmehr *Ewigvater* zu übersetzen ist; denselben Sinn hat שכן עד *Bewohner der Ewigkeit,* wie Jahve Jes. 57_{15} genannt wird. Das alte Israel kennt zwar einen אל עולם, *Gott der Ewigkeit,* als Numen von Beerseba (Gen. 21_{33}), aber besser wird man an Ägypten denken (Guthe), wo derartige Prädikate wie *der große Gott, Herr über die Unendlichkeit, Fürst der Ewigkeit* für die Gottheit ganz geläufig sind und wo auch die vergötterten Könige ähnlich geschmückt werden, z. B. *der immer und ewig Leben spendet gleich seinem Vater Re alltäglich.* Ägyptischer Einfluß ist umso wahrscheinlicher, als auch das Bild von dem Herrscherstabe auf der Schulter darauf schließen läßt (vgl. oben S. 243 Anm. 1). Ebenso geht das dritte Attribut *ein Wunder an Rat* über die gewöhnlichen Königstitel hinaus. Nach Jes. 25_{1} ist es Jahve, der *Wunderbeschlüsse* vollbringt (Duhm), und zwischen einem *Wunder an Rat* und einem *Wunder an Tat* ist kein großer Unterschied. Selbst der Ausdruck *Friedefürst* שר שלום erinnert an den Gottesnamen יהוה שלום (Jdc. 6_{24}). Kein Anderer hat so wie Jesaja die einzigartige Erhabenheit Jahves betont: Gott will allein groß sein, und ihm gegenüber sind alle Menschen, auch die Könige, *Fleisch und nicht Geist.* Wie konnte derselbe Prophet Attribute Gottes auf den König der Endzeit übertragen? Diese Tatsache erklärt sich nur unter dem Einfluß volkstümlicher Erwartungen, für die der Messias mit übermenschlichen Eigenschaften ausgestattet und der Gottheit angenähert war. War die Vergötterung des regierenden Herrschers den Propheten anstößig, so konnten sie doch die des Messias hinnehmen, weil dieser ihrem religiösen Ideal

---

1) האל הגדול הגבור Dtn. 10_{17}; Jer. 32_{18}; vgl. Jes. 10_{21}.

2) אלי גבורים Hes. 32_{21}. Aber der Text ist verderbt und אליו ursprünglich Variante zu לו.

völlig entsprach. Von sich aus freilich wären sie niemals auf eine derartige Verherrlichung verfallen, und es ist sehr beachtenswert, daß die Messiasnamen von Jes. 9 5 niemals wiederkehren; was in der Zeit Jesajas noch möglich war, ist später unmöglich geworden.

5. Jes. 11 1–9.

Eine dritte Verheißung findet sich Jes. 11 1–9, von der uns hier nur die erste Strophe beschäftigen soll:

1 Es bricht auf ein Reis aus dem Stumpfe Isais
und ein Schößling ‘sproßt’ aus seiner Wurzel.
2 Auf ihm ruht der Geist Jahves,
der Geist der Weisheit und der Einsicht,
der Geist des Rates und der Kraft,
der Geist der Erkenntnis und der Gottesfurcht. ‘ ’
3 Er richtet nicht nach dem, was seine Augen sehen,
entscheidet nicht nach dem, was seine Ohren hören,
4 sondern richtet gerecht die Niedrigen,
gibt geraden Entscheid den ‘Armen’ im Lande,
schlägt ‘den Wüterich’ mit dem Stab seines Mundes
und tötet den Frevler mit dem Hauch seiner Lippen.
5 So ist Gerechtigkeit der Gurt seiner Hüften
und Treue der ‘Schurz’ seiner Lenden[1]) . . .

Diese erste Strophe, die den kommenden König feiert, gibt zum ersten Male genaueren Aufschluß, an wen Jesaja dabei gedacht hat. Da der Messias wie ein Reis aus der Wurzel Isais sprossen soll, so muß unter ihm der **wiederkehrende David** verstanden werden, der einst aus Isai hervorging. Wäre ein Prinz aus dem davidischen Hause gemeint, so wäre das Zurückgreifen auf den Vater Davids unverständlich (**Hans Schmidt**). Man kann zweifeln, ob man diese Anschauung in allen Verheißungen Jesajas stillschweigend voraussetzen darf; eine Messias-Dogmatik gab es nicht, und die Hoffnungen des Propheten mögen sich zu verschiedenen Zeiten gewandelt haben. Jedenfalls findet sich nirgends ein Wort, das der hier verkündeten Erwartung widerspricht oder mit ihr nicht zu vereinigen wäre. Wenn Jes. 9 6 von dem *Throne Davids* die Rede ist, den der Messias besteigen soll, so darf man daraus keine Schlüsse ziehen, weil dort nur ein prophetisches Bild für die Herrschaft in Jerusalem vorliegt. Auch die Vorstellung von der Geburt des Messias (Jes. 7 u. 9) kann sich mit der Idee eines David *redivivus* wohl vertragen, wenn sich beides für die menschliche Phantasie auch nur schwer miteinander reimen läßt. Wie sich die Wiederkehr Davids vollziehen wird, erfahren wir nicht; über dies göttliche Geheimnis wird

[1]) v. 1 lies יפרח LXX; v. 3a streiche (**Bickell**); v. 4 lies לענוי und ערץ (**Krochmal**). Vielleicht ist in v. 5 einmal אזור durch ein Synonym zu ersetzen (**Lowth**).

sich der Prophet keine Sorge gemacht haben. Die Drohung gegen Ahas (Jes. 7) bleibt auch bei dieser Auffassung bestehen; denn sobald David wieder erscheint, ist es mit dem gegenwärtigen Herrscher und seiner Familie vorbei. Die Messiashoffnung enthält immer eine, wenigstens stillschweigende, Opposition gegen den jeweilig regierenden König.

Ob man speziell aus dem Bilde vom *Stumpf* auf einen Sturz der davidischen Dynastie schließen darf, ist sehr fraglich; denn das hebräische Wort גזע bedeutet auch den jungen, in die Erde gepflanzten *Steckling*, der Frucht treiben soll (Jes. 40 24), und überdies ist im parallelen Gliede einfach von einer *Wurzel* die Rede. Vollends falsch ist die Behauptung, hier werde die Vernichtung der Dynastie bereits als historische Tatsache vorausgesetzt; das Orakel müsse darum in die nachexilische Zeit gehören. Wie eine nachexilische Verheißung aussieht, lehrt ein Blick in die Fortsetzung (Jes. 11 10. 11—16), die mit Recht von allen kritischen Forschern dem Jesaja abgesprochen wird. Da ist die *Wurzel Isais* zu einem festen *terminus technicus* für den Messias geworden; diese Entwicklung ist nur dann begreiflich, wenn Jes. 11 1 älter ist und auf die messianische Terminologie bereits entscheidenden Einfluß gewonnen hat. Ferner steht dort die Sammlung der zerstreuten Diaspora im Mittelpunkt, während sie in v. 1—9 nicht einmal leise angedeutet wird. Von einer Wiederherstellung der Nation ist nicht die Rede; man hat durchaus den Eindruck, daß Israel existiert. An der Autorschaft Jesajas zu zweifeln, ist kein stichhaltiger Grund vorhanden, umsoweniger, als die Ideale des großen Propheten unverkennbar sind. Gerechtigkeit und Treue, Frömmigkeit und Erkenntnis Jahves sind die echt prophetischen Tugenden, die den Messias und die Menschen seines Zeitalters schmücken.

Dennoch stoßen wir auch hier auf Gedanken, die uns bei Jesaja befremden. Ist schon die Vorstellung von der Wiederkehr Davids aus der einfachen Sehnsucht des Propheten nach einem starken, gotterfüllten Herrscher nicht zu erklären, so mutet uns die Art, wie er diesen König über alles menschliche Maß verherrlicht, noch sonderbarer an, wenngleich der Hofstil ähnliches kennt (vgl. oben S. 38). Er verleiht ihm den siebenfachen Geist Jahves und gibt ihm damit Anteil am göttlichen Wesen. Dieser Messias ist ein Halbgott. Vom Geiste Jahves inspiriert, besitzt er göttliches Wissen und göttliches Können. Während der irdische Richter nach dem entscheidet, was seine Augen sehen und seine Ohren hören, ist der Messias darüber erhaben; er durchschaut die Herzen der Menschen unmittelbar wie Gott, und sein Richterspruch ist unfehlbar. Er braucht auch kein Szepter, keine Leibwache, keinen Henker, sein Urteil zu vollstrecken; ein Wort seines Mundes genügt, den Frevler sofort zu töten. Der irdische König gürtet seine Lenden mit dem Schwerte oder — *abstractum pro concreto* — mit Tapferkeit; die Waffen des Messias dagegen sind Treue und Gerechtigkeit. Er ist ein Friedensfürst, zu dem alle Armen und Guten im Lande mit unbedingtem

Vertrauen emporblicken. Ja, mehr als das! Die zweite Strophe feiert die Umwandlung der wilden Tiere in zahme und zugleich die Ausmerzung alles Bösen aus der menschlichen Natur. Diese Hoffnungen aber sind weder historischer noch prophetischer Herkunft; statt aus dem Wesen der Prophetie muß man sie aus älteren, mythologischen Volksvorstellungen ableiten.

Ein ganz nüchternes Bild, das keiner weiteren Erläuterung bedarf, entwirft Jes. 32$_{1-5}$ von dem Messias, seinen fürstlichen Beamten und der Gesellschaft in jener Zeit überhaupt:

1 Einst wird in Gerechtigkeit herrschen der Herrscher,
und ʿdieʾ Beamten werden nach Recht regieren;
2 jeder ist wie Zuflucht vor dem Winde,
ʿwieʾ Schutz vor dem Sturm,
wie Wasserbäche in der Steppe,
wie der Schatten eines mächtigen Felsens in dürrem Lande.
3 Nicht ʿsind blindʾ die Augen der Sehenden,
und die Ohren der Hörenden lauschen scharf.
4 Der Sinn der Schnellfertigen gewinnt langsam Erkenntnis,
und die Zunge der Stammelnden weiß schnell zu reden. ʿ ʾ
5 Den Frevler nennt man nicht mehr edel,
noch heißt der Betrüger vornehm[1]).

6. Micha 5$_{1-5}$.

Micha, der Zeitgenosse Jesajas, hat ähnliche Verheißungen gekannt. So lautet 5$_{1-5}$:

1 Und du, ʿBeth Ephrathʾ,
ʿdu kleinsterʾ der Gaue Judas,
aus dir soll mir erstehen,
der Herrscher sei in Israel,
dessen Ausgang von Urzeit,
von den Tagen der Vorzeit.

---

2 Drum gibt er sie preis,
bis die Gebärende gebiert.
Dann kehren ʿdieʾ übrigen Brüder
heim ʿzuʾ den Söhnen Israels.

---

3 Da steht er und weidet in Jahves Kraft,
in dem herrlichen Namen seines Gottes Jahve!
Sie wohnen sicher; denn nun ist er groß
bis an die Enden der Erde.

---

1) In v. 1 lies ושרים mit LXX; v. 2 וכמתר, in v. 3 תשׁעינה (Ewald); in v. 4 streiche צחות mit Marti als Glosse. v. 6-8 ist ein משׁל Jesajas, also eine neue Dichtung.

4 *Er ist unser Heil,*
wenn Assur in unser Land kommt
und unsern ʻBodenʼ betritt.
ʻEr setztʼ sieben Hirten darüber
und acht fürstliche Männer;
5 *die weiden ʻʼ Assur mit dem Schwert*
und Nimrods Land mit dem ʻGezücktenʼ. ʻʼ[1])

Eine Verheißung in wunderbar geheimnisvollem Ton! Hochpoetische Umschreibungen wie *Beth-Ephrath* (statt Bethlehem), *Land Nimrods* (statt Assur) und *das Gezückte* (statt des Schwertes) bereiten die Stimmung vor. Sie wird vertieft durch eine Fülle kaum verständlicher Anspielungen auf einen urzeitlichen Herrscher, der wieder hervorgehen soll, auf eine Preisgabe, auf die Geburt einer Gebärenden, auf die Heimkehr seiner übrigen Brüder und auf sieben oder acht Fürsten. Dazu gesellt sich endlich ein beständiger Wechsel des niemals genannten Subjekts, wodurch der ganzen Dichtung etwas Abruptes verliehen wird. Zweifellos will der Prophet, der im Ton des Mysteriums redet, ein göttlich-großes Geheimnis verkünden. Wenn auch nicht alle Andeutungen sicher zu erklären sind, steht doch die Hauptsache fest.

Die erste Strophe feiert Beth-Ephrath, die Heimat Davids; der Herrscher, der von dort ausgehen soll, kann niemand anders sein als derselbe David, der einst von dort kam. Aus dem kleinsten Gau stammt der größte König, so lautet die erste Antithese. Der Prophet erwartet demnach keinen Davididen, sondern die Wiederkehr Davids selbst; darum muß der Messias in Bethlehem geboren werden. Der Herrscher der Endzeit aber ist zugleich der Herrscher der Urzeit, so lautet die zweite Antithese. Dies Prädikat paßt freilich auf David nur *cum grano salis* und wird daher auf ihn erst übertragen sein; „König der Urzeit" war er nach dem Exil so wenig wie vorher.

Die zweite Strophe besingt die Geburt des künftigen Königs. Die Gebärende, die gebiert, ist die Mutter des Messias. Wer es ist, weiß niemand, auch der Prophet nicht; aber gebenedeit sei sie unter den Weibern! Das ist allerdings ein großes Geheimnis, daß David aufs neue geboren werden soll; es zu lüften, darf kein Sterblicher wagen. Der Gedanke an

[1]) In v. 1 lies בית אפרת הצעיר und streiche das erste להיות. In v. 2 lies אל und אחים; das Suffix ist in keiner Weise zu erklären. v. 4a ist sachlich und fast wörtlich = 5b; wahrscheinlich handelt es sich nur um eine handschriftliche Variante. Streicht man v. 5b, so wird auch die Länge der Strophen gleichmäßiger. In v. 4 lies באדמתנו והקים. Das Verbum heißt auch Jer. 23 4 *einsetzen über*. Aber auch wenn man es anders faßt, ist die überlieferte Form unmöglich, da Gott oder sein Messias Subjekt sein müssen; auch הציל fordert einen Singular als Subjekt. In v. 5 streiche das erste ארץ des Rhythmus wegen und lies בפתיחות. v. 4-5 lassen sich nicht von v. 1-3 trennen, mit denen sie inhaltlich, formell und stilistisch aufs engste zusammengehören (gegen Staerk, Hans Schmidt u. a.).

eine Auferstehung liegt hier völlig fern. Merkwürdig ist die Verknüpfung des Zusammenhangs: *Darum gibt er sie preis.* Bei der Geburt des Messias, so sollte man meinen, müßte eine Fülle von Glück und Licht über Israel hereinströmen. Aber der Prophet setzt zuerst eine Zeit der Not und des Unglücks voraus: bis der Messias erscheint, gibt Gott Nordisrael preis. Das „darum" beweist, daß der Verfasser auf bekannte Vorstellungen anspielt. Für seine Zeitgenossen ist dies ein Trost; sie wissen, wenn die Not am höchsten, ist der Messias am nächsten; in der Aussicht auf die nahe bevorstehende Umwandlung finden sie das Elend der Gegenwart erträglich. Für uns aber ist die Erkenntnis wichtig, daß der Periode des Heils eine solche des Unheils vorauslaufen muß. Das erste Wetterleuchten der neuen Zeit ist die Heimkehr der Nordisraeliten. Die in der Diaspora zerstreuten Söhne Israels kommen zurück und vereinigen sich wieder mit *den übrigen Brüdern,* mit den Judäern, die in der Heimat zurückgeblieben sind. Der Messias kann seine Herrschaft erst antreten, wenn Nord und Süd zuvor wiederhergestellt sind und ein einiges Reich bilden; darin stimmen Amos 9_{11-12}, Hosea 2_{1-2} und Micha überein.

In der dritten Strophe schaut der Prophet gläubigen Auges den Messias selbst, wie er als frommer König im Namen seines Gottes und in der gewaltigen Kraft Jahves sein Volk regiert; eben weil er dies tut, wohnen seine Untertanen sicher und reicht seine Macht bis an die Enden der Erde. Israels Grenzen umspannen die ganze Welt.

Ein letztes Bild in der vierten Strophe. Die Assyrer wagen noch einmal heranzuziehen und Israels heiligen Boden zu betreten, um es vollends zu vernichten. Das ist der Moment der höchsten Not. Jetzt greift der Messias ein und setzt in seiner göttlichen Machtfülle sieben oder acht Statthalter über Assur. Die regieren dann das *Land Nimrods* mit Schwert und Feuer, Eisen und Blut; fortan erfrecht sich kein Assyrer mehr, die Pläne Jahves zu durchkreuzen; der Friede der Welt ist gesichert. Was für gewaltige Männer das sind, die ein Volk wie Assur zu bändigen vermögen, sagt der Prophet nicht.

Die Verheißung läßt sich ungefähr datieren. Sie muß nach der Eroberung Samariens gesprochen sein, da sie die Heimkehr der verbannten Nordisraeliten erwartet; zugleich aber mußten die Assyrer noch die Träger der Weltherrschaft sein. Die exegetischen Kunststücke, unter „Assur" alles Andere, nur nicht Assur zu verstehen, verdienen keine Widerlegung. Da die Feldzüge der Assyrer in Vorderasien um 630 endgültig vorbei sind, so bleibt nur der Spielraum zwischen 722 – 630 v. Chr. Mit anderen Worten, wenn man diese Verheißung dem Micha absprechen will, muß man doch zugeben, daß sie nur aus seiner Zeit stammen kann. Aber an der Autorschaft Michas zu zweifeln, ist umso weniger Anlaß, als in der Frömmigkeit des künftigen Königs prophetische Ideale zum Ausdruck gebracht werden. Literarische Abhängigkeit von Jes. 7_{14} (Wellhausen) ist nicht vorhanden.

Wenn die Geburt des Messias hier wie dort ähnlich geschildert wird, so erklärt sich dies einfacher daraus, daß beide Propheten aus derselben mündlichen Tradition schöpfen. Das Motiv von den sieben oder acht Fürsten ist überdies weder Jes. 7 noch anderswo nachweisbar.

Folglich hat Micha bald nach der Zerstörung Samariens die Geburt des Messias erwartet; denn wir wissen nicht, daß sich seine Wirksamkeit lange nach 720 erstreckt hat. Er selbst deutet an, wie dieser Glaube in ihm entstanden ist. Die furchtbare Not der Zeit, speziell der Zusammenbruch Nordisraels festigte die Überzeugung in ihm, das Ende der Dinge sei nahe. Wenn die Assyrer noch einmal hereinbrechen sollten, dann werde der Messias schon geboren sein, um sie für immer zu bändigen. Das Ende der Welt liegt demnach für den Propheten nicht in weiter Ferne, sondern ist Gegenwart und unmittelbare Zukunft; was er schaut und besingt, hofft er selbst zu erleben. Wie bei Jesaja so ist auch hier die Verherrlichung des wiederkehrenden David als des Messias bewußte Opposition gegen den regierenden König, der nicht imstande ist, die drohende Gefahr zu beschwichtigen.

An der Verkündigung Michas ist zeitgeschichtlich bedingt die Verbindung des Messias mit der Gestalt Davids, der die glanzvolle Zeit des geeinigten Volkes zurückbringt, und die Unterjochung Assurs als des schlimmsten Feindes, den Israel damals besaß. Aber darüber hinaus geht eine Reihe von Zügen, die nicht zeitgeschichtlich zu erklären sind: Da ist erstens die Erwartung von der Wiederkehr Davids, die uns schon Jes. 11 und bei dem Glossator von Hos. 3 5 begegnet war. Es wäre völlig verständlich, wenn Micha einen künftigen König von derselben oder von noch größerer Machtfülle wie David ersehnte, aber warum denkt er an David selbst? Hier schafft er nicht frei, sondern ist von älteren mündlichen Traditionen abhängig, die ihrer Art nach mythologisch sind. Denn in der Geschichte gibt es keine Wiederholung, anders ist es dagegen im Mythos. Das vorliegende Gedicht nun läßt hinter der Vorstellung von der Wiederkehr Davids die mythologische Anschauung von der Wiederkehr des urzeitlichen Königs erkennen; ob und wie weit diese Kombination richtig ist, wird sich im Laufe der Untersuchung ergeben.

Warum, so fragt man zweitens, spielt der Prophet auf die Mutter des Messias an? Sie hat in dem Zusammenhang nichts zu bedeuten; es könnte ebenso gut heißen: „Bis der Messias geboren wird". Auch wenn er diese Tatsache poetisch umschreiben wollte, bleibt der Hinweis auf die gebärende Mutter auffällig. Daß die Wiederkehr Davids überhaupt in der Form der Geburt oder Wiedergeburt gedacht wird, befremdet den alttestamentlichen Forscher, da keine Parallelen zu dieser seltsamen Vorstellung vorhanden sind. Handelte es sich gar um weiter nichts als einen Sproß der davidischen Dynastie, so stünde man erst recht vor einem psychologischen Rätsel. Nur wenn ältere, uns unbekannte Überlieferungen zugrunde liegen,

begreift man, wie sie vom Propheten auf den Messias übertragen werden konnten. Seine Geburt ist offenbar ein Geheimnis, einst von dem verklärenden Schimmer mythologischer Ideen umflossen, die der Prophet nicht seinem eigenen dichterischen Genius verdankt. Was so aus inneren Gründen erschlossen werden kann, wird durch die analoge Darstellung Jesajas bestätigt.

Besonders klar ist drittens die Abhängigkeit Michas von volkstümlichen Anschauungen, wenn er den Messias sieben Hirten oder acht Fürsten über Assur einsetzen läßt. Diese Handlungsweise ist sehr sonderbar und wird nicht weiter motiviert; aus der Situation ist sie jedenfalls nicht erklärlich. Das Naturgemäße wäre, wenn die Assyrer Israel überfallen, ihnen ein Heer entgegenzustellen und sie vernichtend zu schlagen; aber sieben oder acht Fürsten müssen, obwohl sie ausdrücklich „Menschen" genannt werden, schon übermenschliche Wesen sein, falls sie gegen Assur etwas ausrichten wollen. Man hat vielleicht nicht mit Unrecht an die sieben Zerstörungsengel gedacht, die auch Hes. 9 als *Männer* bezeichnet werden (Hans Schmidt). Immerhin ist dieser Messias mehr als ein gewöhnlicher Davidide, mehr auch als ein David *redivivus*, wenn er solche Hülfsmächte zu seiner Verfügung hat. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, der freilich nicht sicher zu beweisen ist, daß Assur hier (wie bei Jesaja) als ein widergöttliches Reich erscheint, dessen Vernichtung der Gründung des messianischen Reiches vorausgehen muß. Während sonst ein einziger Hirte genügt, ein Volk zu weiden, müssen über das satanische Assur sieben oder acht Hirten eingesetzt werden, die es mit eisernem Szepter regieren und im Zaum halten sollen. Diese Einzelheit fehlt zwar bei Jesaja, doch ist beachtenswert, wie beide Propheten übereinstimmend Assur als „Antichrist" betrachten und vermeiden, den Messias direkt als Sieger zu verherrlichen.

7. Der Messias bei Jeremia.

Bei Jeremia ist die messianische Hoffnung verblaßt, aber noch nicht ganz beseitigt. Unter den Verheißungen, die in seinem Buche gesammelt sind, kann nur eine den Anspruch auf Echtheit erheben, Jer. 23$_{5-6}$ (= 33$_{14-16}$):

5 *Siehe Tage kommen, raunt Jahve,*
da erwecke ich David einen gerechten Sproß,
der herrscht königlich und klug
und handelt nach Recht und Gerechtigkeit im Lande.
6 *In seinen Tagen wird Juda errettet,*
und Israel wohnt in Sicherheit,
und dies ist der Name, mit dem ˹man ihn nennt˺:
„Jahve ist unsere Gerechtigkeit[1]*)."*

---

[1]) Diese Verheißung ist durch נאם יי deutlich vom Vorhergehenden und Folgenden abgetrennt, wie auch Mowinckel „Die Komposition des Buches Jeremia"

Das Orakel ist zwar sehr blaß, enthält aber nichts, was gegen Jeremia als Verfasser spräche. Positiv kann man dreierlei für ihn geltend machen: erstens die Betonung der Gerechtigkeit, die zum Ideal des Propheten stimmt, und die Zurückdrängung der politischen Hoffnungen, die auf ein bescheidenes Maß zusammengeschrumpft sind: Israel und Juda sollen, vor ihren Feinden gerettet, in Sicherheit wohnen. Der Befreier aber ist Gott, wie in dem Namen des Messias zu klarem Ausdruck gebracht wird: *Jahve ist unsere Gerechtigkeit,* d. h. unser Heil. Die vorliegende Verheißung muß aus der Zeit vor der Eroberung Jerusalems stammen; denn als Jojachin in die Gefangenschaft geführt wurde, hat der Prophet die Erwartung eines Messias für immer begraben, 22_{30}:

Keinem seiner Nachkommen soll es glücken,
auf Davids Thron zu sitzen
und Herrscher zu sein in Juda.

Nun ist aber andererseits ein Zusammenhang des hier verliehenen Messiasnamens *jahve sidkēnu* mit dem Namen des Königs Zedekia, der ursprünglich Matthanja hieß (II Reg. 24_{17}), kaum zu leugnen. Gewöhnlich meint man, der Prophet habe gegen den neuen Namen des Königs protestieren wollen, wahrscheinlich ist aber das Verhältnis umzukehren, weil Jeremia die Messiashoffnung bereits aufgegeben hatte: Zedekia knüpfte mit seinem Namen bewußt an eine damals umlaufende messianische Weissagung an, um sich die Sympathie der prophetisch gestimmten, allmählich einflußreich gewordenen Kreise zu gewinnen und zugleich die nationalen Erwartungen aufs neue zu entflammen (Hans Schmidt). Wenn dies richtig ist, haben wir einen zweiten gewichtigen Grund, das vorliegende Orakel von Jeremia abzuleiten, der unter allen damals lebenden Propheten der bedeutendste war und öfter von Zedekia um Rat gefragt wurde. Nur sein Wort konnte solche historischen Folgen nach sich ziehen.

Es hat aber noch in einer anderen Richtung gewirkt. Der Messias, den Jeremia hier verkündet, ist nicht David selbst, wie Jer. 30_{9} vorausgesetzt wird, sondern ein Sproß Davids. Bezeichnenderweise ist – was man bisher ganz übersehen hat – weder hier noch sonst irgendwo vom Messias als von einem „Sohne Davids" die Rede. Das Wort צמח ist auch keineswegs sonst für „Nachkommenschaft" gebräuchlich; ja, man darf bezweifeln, daß es diese Bedeutung je gehabt hat. Aus phönikischen Inschriften scheint vielmehr hervorzugehen, daß צמח צדק geläufige Bezeichnung für den *legitimen Thronfolger* war, der keineswegs ein Sohn des regierenden Königs zu sein brauchte; vielleicht war der Ausdruck nur dann

---

1914 (S. 20 Anm. 4) richtig erkannt hat. Der Prosatext 33_{14-16} ist schlechter als der rhythmisch gehobene von 23_{5-6}; höchstens kann man fragen, ob 23_{6} statt *Israel* mit 33_{16} *Jerusalem* eingesetzt werden muß. Lies יקראוהו. Über die anderen messianischen Weissagungen im Buche Jeremias vgl. unten Nr. 9.

üblich, wenn dem Könige leibliche Erben fehlten[1]. So denkt auch Jeremia nicht an einen leiblichen Nachfahren Davids, sondern an einen fremden, aber von Gott legitimierten Nachfolger, der auf dem Throne Davids sitzen wird. Jedenfalls ist der Ausdruck später zu einem festgeprägten *terminus technicus* geworden, der uns in zwei Glossen des Buches Sacharja begegnet (Sach. 3_{8}; 6_{12}); dazu konnte er aber nicht werden, wenn er nicht aus einem älteren Orakel bekannt war. Dies ist der dritte Grund, die vorliegende Verheißung Jeremias für echt zu halten.

8. Der Messias bei Hesekiel.

Bei **Hesekiel** läßt sich dieselbe Entwicklung beobachten wie bei Jeremia. Nach einem harten Scheltwort auf die Hirten Israels, die sich um die ihnen anvertrauten Schafe nicht gekümmert haben, fährt der Prophet fort (34_{23-24}):

23 *Ich setze einen einzigen Hirten über sie,*
der wird sie weiden,
meinen Knecht David, ‘ ’
der soll ‘ihr’ Hirt sein.
24 *Ich, Jahve, will ihr Gott sein,*
aber David ist Fürst unter ihnen.
Ich, Jahve, hab es geredet[2].

Ähnlich heißt es Hes. 37_{24-25}:

24 *Mein Knecht David ist ‘Fürst’ über sie,*
einen Hirten besitzen sie alle,
und in meinen Satzungen wandeln sie,
meine Gebote halten sie und tun danach.
25 *Sie wohnen in dem Lande,*
das ich meinem Knechte Jakob gegeben habe, ‘ ’
sie wohnen darin, sie und ihre Kinder
und ihre Enkel in Ewigkeit,
mein Knecht David aber ist ihr Fürst auf ewig[3].

Wie unhistorisch die literarkritischen Forscher verfahren, wenn sie die nachexilische Zeit zum Schöpfer der Messiashoffnung machen, kann man be-

[1]) In der Inschrift aus Lapethos auf Cypern (Lidzbarski: Altsemitische Texte I, 36, 11) heißt es: על חיי ועל חי זרעי ים מד ים ולצמח צדק ... (das Folgende ist unverständlich) *für mein Leben und das Leben meiner Nachkommenschaft Tag für Tag und dem rechtmäßigen Sproß* ... צמח צדק kann hier nicht dasselbe sein wie זרע *Nachkommenschaft.* Im Eschmuntempel bei Sidon wurde eine Inschrift gefunden (ebd. I, 9), in der neben dem König Bodaschtart בן צדק יתנמלך genannt wird; damit kann nur der Thronfolger gemeint sein.

[2]) In 34_{23} streiche „er wird sie weiden“ (vgl. LXX) und lies להם. v. 24 streiche „mein Knecht“.

[3]) In 37_{24} haben die LXX statt מלך ἄρχων = נשיא (wie v. 25) gelesen, was sicher richtig ist. In v. 25 ist „in dem eure Väter wohnten“ schlechte Variante zu der vorhergehenden Zeile.

sonders gut aus Hesekiel lernen. Für ihn ist der Messias mit David identisch. Aber das Bild des geschichtlichen Herrschers ist völlig verblaßt. Hesekiel wagt nicht einmal, ihm den Titel des Königs zuzuerkennen; er nennt ihn absichtlich nur *Fürst*. Anderswo spricht er noch andeutender von *dem, der das Recht hat* (21_{32}), der mit Recht Anspruch auf die Königskrone machen darf. Wenn man von dem sicheren Wohnen im Lande absieht, sind hier alle politischen Züge sorgfältig verwischt. Der eigentliche Regent ist Gott (37_{27-28}); der Messias ist nur sein schattenhafter Stellvertreter auf Erden. Von sich aus wäre der Prophet, der von Zedekia und dem bisherigen Königtum nur mit großer Verachtung redet, gewiß nicht auf die Neuschöpfung des Königtums verfallen. Konnte er sich das neue Israel ohne einen Fürsten nicht denken, so begreift man doch nicht, warum er für dies schemenhafte Regiment einen David wiederkehren läßt; die Rolle des geistlichen Fürsten konnte jeder andere König ebensogut und vielleicht besser spielen als der junge Löwe aus dem Stamme Juda. Der ganze Vorstellungskreis des Messias, der dem innersten Wesen Hesekiels fremd ist, erklärt sich dagegen auch bei ihm als Nachwirkung und Überlebsel älterer, volkstümlicher Erwartungen.

So lange Zedekia lebte, hat der Prophet an der Messiashoffnung festgehalten, in bewußter Opposition gegen den regierenden König. In einer Allegorie schildert er einmal, wie der große Adler Nebukadnezar den niedrigen, von ihm selbst gepflanzten Weinstock, d. h. das neu errichtete Vasallenkönigtum Zedekias, ausreißen und fortwerfen wird, daß es verdorrt. Im Gegensatz dazu verherrlicht dann eine zweite Allegorie den messianischen König (17_{22-24}):

22 *Dann nehme ich vom Wipfel der Zeder*
und breche von der Spitze seiner Sprossen ein zartes Reis,
das pflanz ich ein auf einen hohen, erhabenen Berg.
23 *Auf der Bergeshöhe Israels pflanz ich es ein,*
damit es Zweige treibe und Frucht trage
und zur herrlichen Zeder werde.
Unter ihm wohnen buntgeflügelte Vögel,
wohnen im Schatten seiner Äste.
24 *So erkennen alle Bäume des Feldes, daß ich Jahve bin,*
daß ich den hohen Baum gestürzt,
den niedrigen Baum erhöht,
den frischen Baum zum Welken
und den welken Baum zur Blüte gebracht habe.
Ich, Jahve, hab es geredet und getan[1]).

Wie uns Jes. 11_{1} das Bild von der *Wurzel* und Jer. 23_{5} das von

---

[1]) In v. 22 streiche ונתתי הרמה. In v. 23 ist *allerlei Wild*, wie Cornill zuerst erkannt hat, zu ergänzen, da die Vögel nicht unter dem Baume lagern.

dem *Sproß* begegnet war, so treffen wir hier das nahe verwandte Bild von dem Zedern-*Reis,* das in Jerusalem eingepflanzt werden soll. Alle diese Bilder sind von dem auch uns vertrauten *Stammbaum* hergenommen, der eben zu keimen beginnt. Sie besagen demnach, daß eine neue Dynastie kommen soll. Man streitet, wer der Wipfel sei, von dem das Reis abgebrochen wird, aber man hat schwerlich ein Recht zu solcher Frage, da dieser Zug wahrscheinlich nicht ausgedeutet werden darf; wenn aus dem Setzling eine Zeder hervorgehen soll, so muß er notwendig selbst ein Zedernreis sein, das aus der Baumkrone entnommen wird. Jedenfalls hat Hesekiel den scharfen Gegensatz zwischen dem regierenden und dem messianischen Könige auch 21 30–32 betont: Dem *frevlerischen* Zedekia, der seine Würde *geschändet* hat, soll der Königsschmuck abgerissen werden und Jerusalem soll in Trümmern liegen bleiben, *bis der kommt, dem der Rechtsanspruch gehört und dem ich es gebe* [l. ונתתיה], spricht Jahve.

Als nach dem Tode Zedekias die Opposition gegen das herrschende Königtum überflüssig wurde, hat Hesekiel die Messiashoffnung gänzlich aufgegeben. In dem endzeitlichen Gemälde, das der Schluß seines Buches vor uns aufrollt, fehlen zwar allgemein-messianische Züge keineswegs (47 1–12), aber vom Messias selbst ist keine Rede mehr. Der Fürst, den der Prophet an die Spitze des von ihm erträumten Staatswesens setzt, hat fast nichts anderes zu tun, als für die Opfer zu sorgen (45 1 – 46 24). Als Handlanger des Priestertums sind ihm alle königlichen Funktionen fremd. Der Messias steht im innern Widerspruch zur Theokratie, die wesentlich als Priesterherrschaft gedacht ist, und die Konsequenz fordert darum, daß er das Feld räumt. Wenn man Hesekiel als den geistigen Vater des Judentums feiert, so muß man in ihm folgerichtig auch den sehen, der die politische, von den älteren Propheten ethisch-religiös vertiefte, teilweise aber schon bekämpfte Messiashoffnung vollends zu Fall bringt.

9. Serubabel.

Von geschichtlichen Gestalten des Alten Testaments ist außer David, soweit man nachweisen kann, nur noch Serubabel[1]), der Sohn Sealthiels und Enkel Jojachins[2]), also ein Davidide und zugleich persischer Statthalter von Juda, als Messias gefeiert worden, aber nicht wie jener von lyrischen Sängern, die nur prophetische Sprüche nachahmen, sondern von Propheten selbst. Im zweiten Jahre des Königs Darius (520 v. Chr.) erging durch Haggai, wie uns in dem nach ihm benannten[3]) Buche erzählt wird, das

[1]) Der massarethische Text punktiert zwar Serubbabel, aber Serubabel (Ζοροβάβελ LXX) ist besser, weil der Name babylonisch ist *zēr bābili* d. h. *Sproß Babels.*

[2]) Nach I Chron. 3 19 war Serubabel Sohn Pedajas und Enkel Jojachins. Das ist vielleicht bessere Überlieferung; vgl. Rothstein: Genealogie d. Königs Jojachin S. 22 ff.

[3]) Das Buch ist nicht von Haggai selbst verfaßt, da es von ihm stets in der dritten Person redet.

Wort Jahves an Serubabel: *An jenem Tage, raunt Jahve der Heerscharen, nehme ich dich, Serubabel, Sohn Sealthiels, meinen Knecht, raunt Jahve, und mache dich wie ʿmeinenʾ Siegelring; denn dich habe ich erwählt, raunt Jahve der Heerscharen*[1]). Nach den unmittelbar vorhergehenden Worten ist jener Tag gemeint, an dem Jahve *Himmel und Erde erschüttert, die Königsthrone umstürzt und die Macht der Heiden* ʿʾ *vernichtet*[2]). Das an Serubabel gerichtete Orakel weissagt ihm die Königswürde, sobald die große Weltrevolution gekommen ist. David war von den lyrischen Sängern seiner Zeit als der erschienene Messias begrüßt worden; von Serubabel hoffte der Prophet Haggai, er werde als der ersehnte Messias erscheinen. Auch wenn seine Sprüche nicht wortgetreu überliefert sein sollten, könnte doch an der Sinnestreue kein Zweifel sein, weil wir von seinem Zeitgenossen Sacharja dasselbe hören.

Wie man aus 6_{9-15} erkannt hat, ist das Buch Sacharjas einer tendenziösen Überarbeitung unterzogen worden. Dort wird nach dem ursprünglichen Text[3]) erzählt, wie der Prophet den Befehl Jahves erhält, aus dem Silber und Gold, das vier Verbannte nach Jerusalem gebracht hatten, eine Krone fertigen zu lassen, sie dem Serubabel aufs Haupt zu setzen und ihn als König zu krönen; *der wird den Tempel Jahves bauen*

---

1) Überliefert ist: *ich mache dich wie einen Siegelring.* Das wird mit Recht als unverständlich bezeichnet; vgl. zuletzt Ehrlich, der תחתם schreiben will. Aber an die Stelle der Völker und Reiche, von denen im Vorhergehenden die Rede ist, könnte nur Juda oder Jerusalem treten, nicht Serubabel. Am einfachsten wäre כחותמי, wenn man nicht annehmen will, daß etwas ausgefallen ist, wie לי (Nowack bei Kittel) oder על־יד ימיני nach Jer. 22_{24}. Anstoß erregt ferner das dreimalige נאם־יהוה (doch vgl. die Wiederholung derselben Formeln 2_{7-9}) und das Fehlen des *parallelismus membrorum* und des Rhythmus, im Gegensatz zu 2_{20-22}, die doch durch dieselbe Überschrift und dasselbe Datum mit 2_{23} zusammengehalten werden. Bedenklich ist endlich auch die volle Namensnennung in einem Orakel, dessen Wesen das Geheimnis ist.

2) Hag. 2_{20-22}. Streiche das zweite ממלכות in v. 22 (Böhme).

3) Der Text ist besonders von Ewald und Wellhausen rekonstruiert worden. Entscheidend ist zunächst der Hinweis auf תהיה in v. 14; danach kann nur von einer einzigen Krone die Rede sein, und עטרת ist daher überall als Singular zu punktieren. In v. 13 wird von *Zweien* gesprochen, zwischen denen eine friedliche Gesinnung bestehen soll; der jetzige Text aber nennt nur den Hohenpriester Josua. Die Verderbnis beginnt, von Nebensachen abgesehen, in v. 11, wo für *Josua* vielmehr *Serubabel* einzusetzen ist. Dementsprechend muß es in v. 13 heißen: והיה יהושע כהן על־מימינו. Aber man muß auch v. 12 beanstanden, wie auch Duhm erkannt hat. Man verbessert in der Regel, aber mit Unrecht אליו in אליהם; wie v. 14 lehrt, werden die Verbannten nicht angeredet. אליו ist richtig, dahinter aber eine Lücke anzunehmen; die Worte, die Sacharja bei der Krönung zu Serubabel reden soll, fehlen, etwa: „Siehe, ich kröne dich hiermit zum König." Was jetzt da steht, ist späterer Ersatz, wie die dritte Person lehrt (v. 13 ist die dritte Person in Ordnung!); מתחתיו יצמח ist wahrscheinlich seinerseits eine (sinnlose) Erklärung des Zusatzes: צמח שמו. v. 15 ist entweder am Schluß verstümmelt oder der zweite Halbvers stammt anderswoher.

und Hoheit gewinnen, wird sitzen und herrschen auf seinem Thron, und 'Josua' wird Priester sein 'zu seiner Rechten', und friedliche Gesinnung wird zwischen beiden bestehen. Die Krone aber soll als Andenken an die vier Verbannten *im Tempel Jahves aufbewahrt werden.*

Es handelt sich hier nicht, wie man willkürlich auf Grund der vorhergehenden Prophetensprüche behauptet hat, um eine Vision, deren Stilformen anders sind, sondern um eine sprechende Handlung. Sie ist aber, wie fast alle derartigen Handlungen der großen Propheten, nicht wirklich vollzogen, sondern nur so erzählt worden, als wäre sie vollzogen. Die Gemeinde ist vernünftiger gewesen als die prophetischen Schwarmgeister und hat das dringend notwendige Gold zu besseren Zwecken verwendet als für eine Königskrone, vermutlich für den Tempelbau, für den wohl auch das Geld bestimmt war. Das ist umso wahrscheinlicher, als der Text nicht sagt, die Krone sei wirklich angefertigt und im Tempel aufbewahrt worden. Wie sollte man wohl auch dem Propheten das Recht zugestanden haben, über die Gelder der Gemeinde zu verfügen?

Sacharjas Worte sind nicht etwa deshalb überarbeitet oder verstümmelt worden, weil man sich später der messianischen Phantasien schämte und sie nach der Wirklichkeit korrigierte — Schwarmgeister sind stets unbelehrbar[1]) und Hag. 2 20–23 ist, wenigstens dem Sinne nach, unversehrt überliefert worden — sondern weil sie in die Hände der Priester gerieten, denen die Vorrangstellung Serubabels vor Josua unerträglich war. Wie konnte auch der Prophet von ihnen eine *friedliche Gesinnung* erwarten? Sie strichen die Sprüche durchaus nicht immer, sondern ersetzten Serubabel durch Josua und beseitigten nur das, was sich der Verherrlichung des Hohenpriesters nicht fügen wollte. Durch diese Erfahrung belehrt, werden wir auch an die anderen Worte Sacharjas über den Hohenpriester Josua mit ganz besonderem Mißtrauen herantreten, in der Befürchtung, auch sie möchten so stark überarbeitet sein.

Tatsächlich ist die vierte Vision (3 1–9) in dem gegenwärtigen Text kaum lesbar; verständlich wird sie nur, wenn man sich zu zahlreichen Änderungen entschließt: [1]*Er ließ mich den Hohenpriester Josua schauen, wie er vor dem Engel Jahves stand, während der Satan ihm zur Rechten trat, um ihn zu verklagen.* [2]*Und 'der Engel Jahves' sprach zum Satan:* '' *„Es schelte dich Jahve, der Jerusalem erwählt hat! Ist dieser nicht ein aus dem Brande geretteter Scheit?"* [3]*Josua aber hatte schmutzige Kleider an, als er vor dem Engel stand.* [4a]*Und dieser hub an und sprach zu seinen Dienern also: „Zieht ihm die schmutzigen Kleider aus*

---

[1]) Sellins Meinung, daß Serubabel im Anschluß an diese Bewegung wirklich zum König erhoben worden sei und daß dann ein gewaltsamer Sturz stattgefunden habe, ist durch keine Nachricht zu stützen und in sich unwahrscheinlich. Er wird wie alle vernünftigen Leute in Jerusalem den hochfliegenden und gefährlichen Plänen dieser Enthusiasten schroff ablehnend gegenübergestanden haben.

[4c] ˹und legt ihm˺ Festgewänder an!" [5b] Da zogen sie ihm andere Kleider
an. ˹ ˺ [5a] Dann sprach ˹er: „Setzt˺ ihm eine reine Tiara aufs Haupt!"
Da setzten sie ihm eine reine Tiara aufs Haupt. [4b] Darauf sprach er
zu ihm: „Siehe, ich habe dir deine Schuld verziehen [7b] und gewähre dir
˹freien Zutritt˺ unter diese meine Diener." — [6] Und der Engel Jahves
nahm Josua als Zeugen und sprach: [8] „Höre, Hoherpriester Josua! Du
und deine Genossen, die vor dir sitzen, ˹ ˺ ihr seid Männer des Vor-
zeichens. ˹ ˺ [9] Siehe, der Stein, den ich vor ˹mich˺ gelegt habe — sieben
Augen sind auf dem einen Steine — auf den grabe ich seine Gravierung
ein, raunt Jahve der Heerscharen; so tilge ich die Schuld jenes Landes
an einem einzigen Tage." — — — [7] „So spricht Jahve der Heerscharen:
Wenn du auf meinen Wegen wandelst und meine Satzungen hältst, sollst
du mein Haus verwalten und meine Vorhöfe bewachen." [1])

Jahve bleibt im Hintergrunde, den transzendenten Anschauungen des Judentums entsprechend. An seine Stelle ist der Engel Jahves getreten,

[1]) Viele Änderungen hat schon Wellhausen mit Hülfe der LXX vollzogen. In v. 2 lies מַלְאַךְ יְהוָה; streiche יִגְעַר־הַשָּׂטָן als handschriftliche Variante. In v. 4 lies וְהַלְבִּישׁוּ אֹתוֹ. Die Worte: „siehe, ich habe deine Schuld von dir entfernt" unterbrechen den Zusammenhang. Gewöhnlich streicht man sie einfach, aber sie dürfen nicht fehlen (Duhm), da sie die Handlung erklären müssen. Daher dürfen sie auch erst am Schluß stehen hinter v. 5; denn der Wechsel der Kopfbedeckung ist natürlich von dem Wechsel der Kleider nicht zu trennen. Beides bedeutet dasselbe. Mit Unrecht unterscheidet Duhm: „das Ausziehen der schmutzigen Kleider bedeutet die Entfernung der Schuld, das Aufsetzen des Turbans die Erhebung Josuas zum geistlichen Fürsten." Überdies ist ja Josua schon „geistlicher Fürst", ehe er in den Himmel kommt. Endlich müßte die Ernennung zum Hohenpriester ebenso klar zum Ausdruck gebracht werden wie die Vergebung der Sünde. Die drei letzten Worte von v. 5 „der Engel Jahves trat hin" (oder „hielt ein" Ehrlich) sind wohl nur schlechte Textvarianten zum Folgenden (וַיָּעַד = וַיַּעֲמֹד). Am Anfang liest man wohl am einfachsten וַיֹּאמֶר שִׂימוּ. v. 6 וַיָּעַד heißt nicht nur „beteuern", „feierliche Ansprache halten", sondern auch und zunächst: „zu Zeugen nehmen". v. 7 ist weder in sich noch im Zusammenhang verständlich; lies מַהְלְכִים. Denn die Anrede an den Hohenpriester gehört nicht in den zweiten Satz (v. 8), sondern in den ersten. Unverständlich ist ferner, warum das אַתָּה betont wird. In der vorliegenden Fassung enthält der Vers eine Verheißung an den Hohenpriester: „Wenn du meine Gebote hältst, sollst du nicht nur mein Haus verwalten, sondern auch meine Vorhöfe bewachen und immerdar freien Zutritt unter die Engel haben." Die Machterweiterung des Hohenpriesters, die mit der anbrechenden Freudenzeit für Jerusalem nichts zu tun hat, ist im Zusammenhang deplaziert. Aber auch die Verheißung, daß der Hohepriester künftig im Himmel mit den Engeln verkehren darf, ist ganz überflüssig, wenn sie überhaupt einen Sinn gibt. Notwendig ist dagegen, daß er sofort freien Zutritt zur Ratsversammlung erhält (so wie Jesaja oder Jeremia). Demnach wird v. 7b mit 4b zusammenhängen; die Zersprengung dieses Satzes erklärt sich wohl durch einen Zufall: er war vergessen, dann am Rand nachgetragen und wurde schließlich an zwei verschiedenen Stellen im Text untergebracht. In v. 8 streiche das erste כִּי und v. 8b (Duhm) als eine richtige, aber prosaische Glosse. In v. 9 ist „vor Josua" unmöglich (Marti, Baentsch); da der Engel schreiben will, muß der Stein vor ihm liegen, also lies לְפָנָי; „Josua" ist tendenziöse Glosse zu צִמְדוֹ. Der Schluß fehlt.

zugleich der Schutzengel Josuas. Ihm gegenüber steht der Satan, hier noch nicht, wie später im Neuen Testamente, der Gegengott, sondern wie in der älteren Religion der Anklageengel. Zu der Einleitungsszene ist der Prophet durch babylonische Mythen angeregt worden, wie sie gewiß auch den Juden bekannt waren. Eine genaue Parallele bietet der Adapa-Mythus[1]). Wie Josua erscheint auch Adapa, der Priester des Ea, vor dem höchsten Gott, auch er trägt schmutzige Kleider als Zeichen der Trauer, um Mitleid zu erwecken; auch er findet himmlische Fürbitter wie Tamuz und Gischzida, die ihm einen Freispruch von der Anklage erwirken, und erhält seine Kleider. Die sogenannten „Einführungsszenen" auf babylonischen Darstellungen lehren, daß es sich um ein allbekanntes, typisches Motiv handelt. In Babylonien sind es gewöhnlich die Könige, in Israel gewöhnlich die Propheten, die im Himmel vor der Gottheit erscheinen. Es ist bezeichnend für den priesterlichen Geist des nachexilischen Judentums, daß nicht Sacharja selbst vor den Engel Jahves tritt, sondern daß er den Hohenpriester als den Vertreter des Volkes betrachtet. Serubabel kommt, obwohl er das politische Oberhaupt ist, deswegen nicht in Betracht, weil er persischer Statthalter ist und nur in fremdem Namen herrscht.

Die Einleitung der vorliegenden Vision ist ohne weiteres verständlich: Josua ist als der Vertreter der jerusalemischen Gemeinde zu persönlicher Audienz vor Jahve erschienen, um Fürbitte für sein Volk einzulegen und über dessen Schicksal sicheren Aufschluß zu gewinnen. Zum Zeichen der Trauer, die unter den drückenden Verhältnissen des damaligen Jerusalems wohl berechtigt war, trägt er schmutzige Gewänder, zugleich in der Absicht, das Mitleid der Gottheit zu erwecken. Der Satan fängt sofort an, ihn zu verklagen; ihm ist es noch nicht genug der Strafen, die Jerusalem erlitten hat. Aber ehe Josua ein Wort erwidern kann, gebietet der Engel Jahves dem Satan Schweigen; der Gott, der Jerusalem erwählt hat, will sich endlich der Stadt erbarmen und das Feuer löschen, das bis auf wenige aus dem Brand gerettete Holzscheite alles verzehrt hat. Voll tiefen Mitgefühls läßt er dem Josua reine Kleider anziehen und eine reine Tiara aufsetzen; die festliche Gewandung ist das äußere Zeichen der inneren Freude. Jetzt ist die Schuld Josuas und zugleich die seiner Gemeinde verziehen; frohen Sinnes darf der Hohepriester in die Schar der himmlischen Diener treten. Mit Unrecht sieht man hierin die Hauptpointe der ganzen Vision; dies ist im Gegenteil nur die Einleitung. Den Beweis dafür liefern die parallelen Visionen Jesajas und Jeremias, die auch erst als sündige Menschen durch eine äußere Handlung entsühnt werden müssen, ehe sie an der göttlichen Ratsversammlung teilnehmen dürfen und das entscheidende Wort Jahves hören (Jes. 6; Jer. 1). Die Sühne kann auf verschiedene Art vollzogen werden, aber sie ist in jedem Falle nur der Auftakt.

---

[1]) AOTB. I 35ff. [2. Aufl. S. 143ff.].

Und nun verwandelt sich die Hauptszene in ein Tribunal: Auf der einen Seite sitzt der Engel Jahves, auf der andern die Schar der dienenden Geister und an ihrer Spitze Josua[1]). Sie sind *Zeugen* dessen, was geschehen soll, und *Männer des Vorzeichens*, denen die Zukunft im Voraus enthüllt wird. Der Engel Jahves weist auf einen Stein hin, der vor ihm liegt. Dieser Stein ist der Mittelpunkt der Handlung; auf ihn sind die Augen aller Anwesenden gerichtet, ja auf ihm sind (die) *sieben Augen* (Jahves). Was ist das für ein wunderbarer Stein? Man[2]) hat an den Schlußstein des Tempels gedacht, weil von ihm auch 4 7. 10 die Rede sei; aber was außerhalb der literarischen Einheit (3 1—9) steht, ist für ihr Verständnis nicht maßgebend. Solche Gründe kann nur der als zwingend anerkennen, der glaubt, die Propheten hätten Bücher geschrieben. Überdies kann man sehr bezweifeln, daß auf dem Schlußstein eines Gebäudes je sieben Augen angebracht waren. Sehr viel einleuchtender ist die Vermutung Sellins, der an die Priesterbestallungs-Urkunden der Babylonier erinnert; er verweist sogar auf ein Beispiel[3]), wo neben Sonne und Mond „die sieben Augen" dargestellt seien, offenbar die sieben Planeten, die über der Gültigkeit der Urkunde wachen. Aber erstens ist eine Bestallung Josuas überflüssig, da er schon Hoherpriester ist. Zweitens begreift man nicht, warum das nicht gesagt wird; die Unklarheit des Textes und die Verstümmelung der Überlieferung erklärt sich nur, wenn hier von dem priesterlichen Überarbeiten des Textes etwas zu vertuschen war. Drittens sind die sieben Sterne keine Planeten, sondern eine Darstellung der Siebengottheit, und vor allen Dingen keine „Augen", sondern eben Sterne; wer gibt uns das Recht, beides gleichzusetzen? Die dritte Möglichkeit ist, mit Wellhausen an einen Edelstein zu denken; er hält die sieben Augen für Facetten und meint, der Edelstein sei schon angeschafft und dem Hohenpriester für das Diadem des Königs übergeben worden. Aber von der Krone wird hier nicht gesprochen, anders als in c. 6. Überdies ist bei der Krone der Edelstein Nebensache und kann ganz fehlen; hier aber ist der Stein die Hauptsache. Endlich kann man sich geschliffene Edelsteine mit 7 Feldern, auf die etwas eingraviert werden soll, schwer vorstellen; die Halbedelsteine des Altertums waren nicht in Facetten geschliffen.

[1]) Man übersetzt gewöhnlich: *du und deine Amtsgenossen* (v. 8) und denkt dabei an das Priesterkollegium. Aber erstens ist fraglich, ob רעים *Standesgenossen* heißen kann; die Priester, denen der Hohepriester vorsaß (der Hebräer sagt: die vor dem Hohenpriester saßen), waren nicht seine „Kollegen", sondern seine Untergebenen. Zweitens ist nicht recht verständlich, wie sie hier als nicht anwesend angeredet werden können. Darum ist es vielleicht richtiger, sich die himmlische Ratsversammlung nach Art eines Kollegiums vorzustellen; die רעים, deren „Ehrenvorsitzender" Josua ist, sind dann die Engel. Vorher werden sie als die „Stehenden", jetzt dagegen als die „Sitzenden" bezeichnet. Die Ratsversammlung hat sich inzwischen gesetzt, worauf auch der Ausdruck v. 9 hinweist; denn der Stein liegt doch wohl auf einem Tisch.

[2]) So Steiner, Marti, Ehrlich, Duhm u. A. [3]) MDOG. Nr. 4 S. 14ff.

Wenn es heißt, daß die sieben Augen auf *einem* Stein waren, so spricht diese Betonung in der Tat für einen kleinen Edel- oder Halbedelstein, bei dem man sich darüber besonders wundern kann. Solche Steine brauchte man als Siegelsteine oder an Siegelringen nach Art der Skarabäen; da liegt es nahe, bei den Augen an die Horusaugen zu denken. Wirklich gibt es Skarabäen, auf denen ein Horusauge eingraviert ist[1]); aber nicht sieben, und die hat es schwerlich in Ägypten gegeben. Wohl aber waren sie auf palästinisch-phönikischem Boden möglich, weil sich dort die Siebenzahl mit ihnen verschmelzen konnte, die damals, d. h. zur Zeit Sacharjas, wohl schon allgemein auf die sieben Planeten bezogen wurde. Was für ein wunderbarer Stein ist das? Gemeint ist der Siegelring Jahves, wie aus den Parallelbeispielen Jer. 22₂₄; Hag. 2₂₃ folgt (vgl. auch o. zu Hes. 28₁₂). Beim Siegelring ist die Fassung Nebensache, die Hauptsache ist das Siegel selbst, das gewöhnlich aus einem Halbedelstein besteht und auf dem nach jüdischem Brauch meist der Name des Besitzers steht. Hier wird dagegen ein Edelstein vorausgesetzt, auf dem der Name des Königs eingegraben ist, eine Sitte, die uns besonders aus Ägypten geläufig ist. Der ägyptische König wurde bei der Thronbesteigung mit dem königlichen Siegel versehen, auf dem Titel und Name eingraviert ist, das Siegel war ebenso wichtig wie Szepter und Krone. In Babylonien war es ebenso. Siegelbewahrer ist das höchste Hofamt.

Was bedeutet nun diese Gralszene? Josua ist freundlich aufgenommen worden. Jahve hat Jerusalem begnadigt und all seine Schuld verziehen. Schon trägt Josua die Feierkleider, die eine Fest- und Freudenzeit einleiten sollen. Jetzt ergreift der Engel Jahves den Edelstein, der vor ihm liegt, um einen Namen darauf zu schreiben. Es kann nur der Name des Messias sein. Wer ist als solcher erkoren? Ein Moment der höchsten Spannung! Da — bricht der Text ab. Er läßt sich aber mit Sicherheit wieder herstellen. Der Name lautete: Serubabel. Was Jeremia von Jojachin nur einen Augenblick als möglich gedacht, aber abgelehnt hatte, von Serubabel sollte es Wirklichkeit werden: Fortan trug Jahve diesen Namen an dem Siegelring seiner Rechten, und seine sieben Augen wachten allezeit über diesem kostbarsten aller Kleinodien. Jetzt war kein Zweifel mehr möglich; das Heil mußte wie die Wellen des Ozeans Jerusalem überfluten. Josua war hoher Ehre gewürdigt, aber auch sein Stern verblaßte vor dem des Messias. Es ist sehr wahrscheinlich, daß sich das Wort Jahves in v. 7 nach der Meinung Sacharjas nicht auf den Hohenpriester, wie man gewöhnlich versteht, sondern auf den künftigen König bezog: er sollte *das Haus Jahves verwalten und seine Vorhöfe bewachen.* Eine solche Verheißung mußte den hellen Zorn des priesterlichen Bearbeiters erwecken; aus Rache dafür hat er hier den Namen Serubabels völlig ausgemerzt, sodaß ebenso wie

[1]) Newberry: Scarabs pl. 42 Nr. 18 (mit einem Auge); Macalister: The Excavation of Gezer III pl. CCVIII fig. 24.

in *c.* 6 der Hohepriester als der legitime, von Gott berufene König und Messias erscheint.

In der Vision Sach. 4 1–14 stehen beide als gleichberechtigt nebeneinander; der Text ist daher auch unversehrt überliefert, nur wird er durch eine Verheißung an Serubabel (v. 6*b*–10*a*) unterbrochen. Wahrscheinlich hatte der Redaktor sie gestrichen, weil sie ihm anstößig war; ein Späterer hat sie dann am Rande nachgetragen, und so ist sie an einer unpassenden Stelle in den Text geraten. Die Vision lautet: [1]*Dann weckte mich der Engel, der mit mir redete, wiederum auf, wie einen, den man aus dem Schlafe weckt,* [2]*und sprach zu mir: „Was siehst du?" ˹Ich˺ antwortete: „Ich sehe einen Leuchter aus Gold ˹˺ und oben darauf ˹ein Ölbecken˺; daran sind sieben ˹Lampen˺ ˹˺ und sieben Röhren für die Lampen. ˹˺* [3]*Neben ihm aber stehen zwei Ölbäume, einer zur Rechten des Ölbeckens und einer zu seiner Linken."* [4]*Da hob ich an und sprach zu dem Engel, der mit mir redete: „Was hat das zu bedeuten, Herr?"* [5]*Der Engel aber, der mit mir redete, antwortete und sprach zu mir: „Weißt du wirklich nicht, was das zu bedeuten hat?" Ich sprach: „Nein, Herr."* [6a]*Da hob er an und sprach zu mir:* [10b]*„Diese sieben Lampen sind die Augen Jahves, die die ganze Welt durchschweifen."* [11]*Wiederum fragte ich ihn: „Was bedeuten diese beiden Ölbäume zur Rechten des Leuchters und zur Linken?" ˹˺* [13]*Und er sprach zu mir: „Weißt du wirklich nicht, was dies zu bedeuten hat?" Ich antwortete: „Nein, Herr."* [14]*Da sprach er: „Dies sind die beiden Ölsöhne, die neben dem Herrn der ganzen Welt stehen"*[1]).

Die *beiden Ölsöhne* sind Serubabel und Josua, von denen nach der Meinung Sacharjas jener zur Rechten, dieser zur Linken des *Herrn der*

---

[1]) v. 1 lies ואמר, וגלה, נרות mit LXX und streiche כלה (Ehrlich) und das zweite שבעה mit LXX. Der Relativsatz am Schluß ist Auffüllung (Gunkel). v. 6*b*–10*a* gehören nicht hinter 3 9 (Sellin, Duhm), sondern sind zwei selbständige Sprüche. Der Versuch Gunkels, v. 12 als ursprünglichen Text zu erweisen, ist mißglückt. Denn erstens ist שבלי unverständlich; es heißt nicht *Büschel*, ganz abgesehen davon, daß ein Ölbaum keine Büschel hat. Das Wort sieht aus wie eine Verderbnis von שבע oder שבעה, das eine Glosse zu dem folgenden שני sein könnte. Zweitens sind diese שני צנתרות unverständlich; von ihnen ist im Vorhergehenden nicht die Rede gewesen. Gunkel stellt sich vor, daß „von den zwei Ölbaumbüscheln zwei Röhren ausgehen, die zu der גלה führen, woraus dann das Öl durch die Arme zu den Lampen fließt". Aber die zwei Röhren als Verbindung zwischen dem Ölbaum und den sieben Röhren der Lampen sind ebenso unmöglich wie die Büschel; vielmehr ist צנתרות sachlich = מוצקות, und es müßte daher nicht von *zwei*, sondern von *sieben* Röhren gesprochen werden. Streicht man שבלי oder verbessert es in שבע und setzt dies für שני ein, so erkennt man sofort, daß v. 12 nichts anderes ist als eine Wiederholung von v. 11, nur am Schluß durch eine Auffüllung erweitert. Für das zweite זהב ist wohl mit Gunkel יצהר zu lesen (Ehrlich = goldiges *Öl* hält an der Überlieferung fest; doch vgl. Duhm). Merkwürdigerweise heißt es in v. 12 ebenso wie in v. 3, daß die beiden Ölbäume neben dem Ölbecken oder den Röhren stehen, nicht: neben dem Leuchter.

ganzen Welt steht, während der Bearbeiter gewiß das Umgekehrte angenommen hat, um dem Hohenpriester den Vorrang zu verschaffen. Der Sinn der Vision ist klar: Serubabel und Josua, die beiden Gesalbten, werden zu Herren der ganzen Welt eingesetzt, jener zum messianischen König und dieser zu seinem Hohenpriester, genau so wie es 6 13 heißt: Serubabel als König auf seinem Throne, Josua als sein Priester zur Rechten (nach dem ursprünglichen Texte; vgl. o. S. 257). Der Gedanke Sacharjas ist ganz originell. Während es bis dahin nur einen Messias gegeben hatte, der Königs- und Priesterwürde in einer Person vereinigen sollte wie Melchisedek und der in Ps. 110 gefeierte Fürst, so sollte nach Sacharja das messianische Amt gespalten werden; Serubabel sollte als König an der Spitze stehen, sich aber ausschließlich auf die weltlichen Funktionen beschränken, während Josua als Priesterfürst neben ihm residierte — das alttestamentliche Vorbild von Kaiser und Papst! Sacharja hat selbst das Bedenkliche dieser Neuordnung gefühlt und darum vorsichtiger Weise hinzugefügt: *Zwischen beiden aber soll eine friedliche Gesinnung bestehen* (6 13). Wenn er geahnt hätte, daß die Priester ihre friedliche Gesinnung schon an seinem eigenen Text auslassen würden! Der Universalismus der bei unserm Propheten vorliegenden Messiasidee ergibt sich aus der Gleichsetzung der beiden Gesalbten mit kosmischen Größen[1]).

Wie Gunkel nachgewiesen hat, ist der Stoff der Vision übernommen. Sacharja beschreibt einen siebenarmigen Leuchter ähnlich dem des zweiten Tempels, der aber damals noch nicht existierte und überdies in Kleinigkeiten abweicht. Ja, er hat überhaupt keinen Kultgegenstand, sondern ein Bild vor Augen, auf dem rechts und links von einem Leuchter je ein Ölbaum abgebildet war. Obwohl genau Entsprechendes bisher nicht vorliegt, ist doch eine große Zahl von jüdischen Darstellungen des siebenarmigen Leuchters bekannt, die untereinander mannigfach variieren[2]). Nach dem Stilgesetz altorientalischer Kunst werden die Gegenstände mit Vorliebe paarweise, symmetrisch oder antithetisch geordnet; das ist wichtig für die Erklärung, da folglich für sie die Verdopplung nicht in Betracht kommt.

Den Leuchter mit den sieben Lampen hat Sacharja auf die *sieben*

---

[1]) Die seit Wellhausen beliebte Deutung der Vision: Serubabel und Josua stehen unter der speziellen Obhut des Weltgottes, ist sehr matt und legt den Nachdruck auf eine Nebensache (die Augen Gottes), die willkürlich herausgegriffen ist.

[2]) Die beste Abbildung des siebenarmigen Leuchters auf dem Titusbogen gibt wohl Salomon Reinach: *L'arc de Titus.* Paris 1890; vgl. auch AOTB. II, Abb. 64. Über andere Leuchter vergleiche René Dussaud: *Les monuments Palestiniens et Judaïques.* Paris 1912. Abb. 117; Samuel Krauß: Talmudische Archäologie I 71. 408 (Anm. 247; dort weitere Literatur); und vor allem Nikolaus Müller: Die jüdische Katakombe am Monteverde zu Rom. Leipzig 1912. S. 67 ff. Auf 83 bildgeschmückten Inschriften trifft man 70 mal den Synagogen-Leuchter; nicht zwei Exemplare gleichen sich in allen Einzelheiten. Gewöhnlich ist der Leuchter nach dem Gesetz des Parallelismus verdoppelt.

Augen Jahves gedeutet, indem er zwei Bilder miteinander vermischt. Beide gehen auf die sieben Planeten zurück, die entweder als sieben Lampen oder als sieben Augen aufgefaßt worden sind. In beiden Fällen ist es der Himmelsgott, der Herr der Planeten und der Sterne überhaupt, dem man entweder in mythischer Redeweise sieben Augen zuschreibt, wie man die Sonne als das Auge des Sonnengottes betrachtet[1]), oder dem zu Ehren man im Kultus sieben Lampen[2]) oder einen siebenarmigen Leuchter aufstellt. In einer ausgeprägten Gestirnreligion, wie es die babylonische war, konnte der Leuchter zum Rangzeichen des höchsten Gottes werden. Wenn er es aber in Israel geworden ist, so muß dies unter fremdem Einfluß geschehen sein (Gunkel). Als in der nachexilischen Zeit die chaldäische Sternreligion den Orient eroberte und allmählich auch die gebildete Schicht des Okzidents sich unterwarf, konnte sich auch das Judentum dieser Bewegung nicht entziehen. So ward der siebenarmige Leuchter, der dem bildlosen Kultus nicht widersprach, geradezu zum Hauptsymbol Jahves als des Licht- und Himmelsgottes. Dem Sacharja, bei dem wir die ersten Spuren dieses Siegeszuges treffen, war der Zusammenhang des Leuchters mit den Planeten noch geläufig, da er den Augen Jahves ein Prädikat gibt, das außer der Siebenzahl deutlich auf die Planeten weist: *die die ganze Welt durchschweifen.* Später wird dies im allgemeinen vergessen sein, wenngleich Gebildete wie Josephus und Philo sich noch daran erinnern[3]).

Schwieriger ist die Frage nach dem ursprünglichen Sinn der Ölbäume zu beantworten; wenn Sacharja sie auf seine beiden Gesalbten bezieht, so ist das eine geistreiche, aber natürlich sekundäre Auffassung. Dies geht schon daraus hervor, daß die Zweizahl für ihn von wesentlicher Bedeutung ist, während sie in Wirklichkeit völlig gleichgültig ist. Denn im letzten Grunde ist der Ölbaum nur eine Variante zum Leuchter, der ja auch als Baum stilisiert wird; Beweis dafür ist nicht nur die ganze Form, die einem Stamm mit seinen Ästen nachgebildet ist, sondern auch der Blätter- oder Blütenschmuck, mit dem er bedeckt wird. So ist der Leuchter von Ex. 25 31 ff. mit Mandelblüten verziert, weil er, wie Gunkel erkannt hat, den Himmelsbaum darstellen soll, an dem die Sterne wie goldene Früchte hängen. Während hier an einen Mandelbaum gedacht ist, so bei Sacharja an einen Ölbaum. Das *tertium comparationis* ist in beiden Fällen die Form der Früchte: Die Sterne erinnern die Phantasie des primitiven Menschen an Mandeln (Gunkel) oder an Oliven[4]).

---

[1]) Im Ägyptischen ist diese Auffassung geläufig und gesichert; vgl. Roeder bei Roscher: Myth. Lex. *s. v.* Sonne Sp. 1203.

[2]) Im salomonischen Tempel standen nur fünf Lampen, in ornamentaler Verdoppelung fünf zur Rechten und fünf zur Linken (I Reg. 5 49); damals nahm man nur fünf Planeten an. Zur Erklärung und Begründung vgl. Die Schriften des AT. in Auswahl II, 1 S. 211 ff.

[3]) Belege bei Gunkel S. 126 Anm. 4.

[4]) Zu dieser selbstverständlichen Folgerung hat sich Gunkel merkwürdiger

Die Vorstellung vom Weltbaum begegnet uns auch sonst im Alten Testament. So heißt es Jes. 34_4 (und im Anschluß daran Apk. Joh. 6_{13})[1]):

Der Himmel rollt sich wie ein Papyrus,
und sein ganzes Sternenheer fällt ab,
wie ein Blatt abfällt vom Weinstock,
wie eine welke Frucht vom Feigenbaum[2]).

Während hier wie bei Sacharja speziell an die Sterne gedacht ist, die am Weltbaum hängen, legt Hes. 31 den Nachdruck auf die ungeheure Größe. Der Prophet hat hier eine Allegorie nach Art einer Pflanzenfabel stilisiert, die man als „die Geschichte von der hochmütigen Zeder" überschreiben könnte[3]): Es war einmal eine Libanon-Zeder[4]) mit dichtem Laube, mit herrlichen Ästen und von wundervollem Wuchse. Da sie vom Urmeer getränkt wurde, war zwischen den Wolken ihr Wipfel; in den Zweigen nisteten die Vögel, unter dem Dach gebaren die Tiere und in ihrem Schatten wohnten zahlreiche Völker. Zedern glichen ihr nicht im Garten Gottes, und es beneideten sie alle Bäume Edens, die im Gottesgarten waren. Da geschah es, daß sie hochmütig ward und sich über alle ihre Genossen erhob. Zur Strafe dafür ward sie gefällt. Ihre Zweige füllten die Bergtäler, und ihre Äste lagen zerbrochen in den Bächen. Ihre Knospen fraß das Wild des Feldes, und die Völker zerstoben in alle Winde. So ist sie verdorben, gestorben. Die Zeder wird zunächst deutlich als Weltenbaum beschrieben; ihre Wurzeln reichen bis in die unterste Tiefe des Urmeeres, und ihr Wipfel

---

Weise nicht entschlossen. Es ist falsch, wenn er weiter ausmalend den Himmel als Laubdach auffaßt; ebenso wenig darf man beim Auge des Sternengottes nach Nase und Mund fragen, weil alles mythische Denken fragmentarisch ist und sich auf Einzelheiten beschränkt. Weitere Ausmalungen sind stets sekundär. Hier läßt sich diese These zufällig durch das folgende Zitat beweisen (Jes. 34_4); obwohl das Bild des Laubdaches sehr nahe gelegen hätte, ist der Dichter nicht darauf verfallen. Wundt: Völkerpsychologie II, 3 S. 214 vermutet als *tertium comparationis,* daß die Sterne wie Lichter den Baum schmücken; aber gab es im alten Orient lichtgeschmückte Bäume wie bei uns zu Weihnachten?

[1]) Matth. 24_{29} dagegen wird der Himmelsbaum nicht vorausgesetzt. Im übrigen vgl. Robert Eisler: Weltenmantel und Himmelszelt S. 32 Anm. 1 und August Wünsche: Die Sagen vom Lebensbaum S. 51 ff.

[2]) ספר ist überall der Papyrus oder das Papyrus-Buch; die übliche Etymologie ist falsch. Zu נבלת ist wohl תאנה zu ergänzen. Der Feigenbaum ist hier nicht mit dem Himmelsbaum identisch, sondern nur als Vergleich herangezogen.

[3]) Eine reine Fabel von dem übermütigen Dornstrauch findet sich II Reg. 14_9 ff. Während sich Hesekiel noch ziemlich streng an die Gattung hält und während bei ihm die Allegorie nur leise hineinklingt, ist im syr. Baruch c. 36 alles von der Allegorie überwuchert. Die Frage, ob Hesekiel außer dem Motiv vom Weltbaum einen ganzen Fabelstoff übernommen hat, ist wahrscheinlich zu verneinen; denn es fehlt an Einzelheiten, die sich nicht aus der Situation erklären ließen.

[4]) Es handelt sich nicht um eine Zeder, die auf dem Libanon steht, sondern um eine solche im Paradiese, das nicht auf dem Libanon gesucht werden darf, wie vor allem das Urmeer lehrt.

wächst über die Wolken bis in den Himmel hinein. Zugleich aber wird sie als Paradiesbaum gedacht; sie steht im Garten Eden, und unter den Lebewesen, die in ihrem Schatten wohnen, herrscht der Friede der goldenen Urzeit. Auch die Ideen des Weltbaumes und des Lebensbaumes gehen bisweilen in einander über (Wünsche). Obwohl diese Motive ursprünglich rein märchenhaft sind[1]), begegnen sie uns besonders häufig in den Sagen von Urzeit und Endzeit, der allgemeinen Tendenz entsprechend, alles Märchenhafte in eine möglichst ferne Zeit zu verlegen. Die Vorstellung vom Weltbaum ist vermutlich babylonischen Ursprungs, obwohl die bisher beigebrachten Parallelen aus der babylonischen Literatur sehr fragwürdig sind[2]).

Spezifisch israelitisch ist, wie es scheint, die Gleichsetzung des Weltkönigs mit dem Weltbaum. Hesekiel identifiziert den Pharao mit der kosmischen Libanonzeder gewiß in erster Linie, um den gewaltigen Fall zu veranschaulichen, den der König von Ägypten erleben soll. Daneben aber will er den Gedanken zum Ausdruck bringen: Nur ein so ungeheurer Baumriese kann mit dem Weltkönig verglichen werden. Dies ist um so sicherer, als er auch die anderen Fürsten der Völker ohne jede Deutung, aber verständlich genug als *die erlesensten und schönsten Bäume des Libanon* bezeichnet (Hes. 31_{16}). Zum ersten Male findet sich dieses Bild Jes. 10_{5-19} und noch klarer 10_{28-34}, wo der Prophet die Vernichtung der Assyrer unmittelbar vor den Toren Jerusalems so beschreibt:

33 *Siehe, der Herr Jahve der Heerscharen*
haut die Krone herunter ʿmit der Axtʾ;
da sind die Schlankgewachsenen gefällt
und die Hohen liegen im Staub;
34 *die Waldesdickichte werden mit dem Eisen zerschlagen*
und ʿder hochragendeʾ Libanon fällt[3]).

Dem Jesaja erscheint das feindliche Heer wie ein ganzer Libanon-Wald,

---

[1]) So findet sich der Weltbaum auch in modernen Märchen, z. B. Elisabet Sklarek: Ungarische Volksmärchen S. 209.

[2]) Ebenso anfechtbar ist eine phönikische Parallele, auf die wenigstens in der Anmerkung hingewiesen sei. Nonnus: Dionys. 40, 445ff. (vgl. Achilles Tat. II, 14 und die Abb. bei Pietschmann: Die Phönizier S. 295) kennt einen Ölbaum auf einem im Meere schwimmenden Felsen (oder ein Ölbaumpaar auf einem Felsenpaare). Der Baum brennt und verbrennt nicht; im Wipfel sitzt ein Adler, zu seinen Füßen eine Schlange (wahrscheinlich die Meeresschlange auf dem Grunde des Ozeans). Beide, sonst erbitterte Gegner (z. B. Etana-Mythus!), bekämpfen sich nicht, sondern halten Freundschaft wie der Baum und das Feuer, weil es eine ἱερὰ νῆσος, eine Götterinsel, ist.

[3]) In v. 33 lies במעצד (Duhm), in v. 34 האדיר (Greßmann); anders Dalman PJ. XII 57. Vgl. Sach. 11_{1-3}, wo dasselbe Bild vorliegt (in v. 2 streiche אשר aus sachlichen und metrischen Gründen, im übrigen ist nichts zu „verbessern" oder zu streichen. Wie אדיר *der Prachtbaum,* so ist אדרת nach regelrechter Bildung [Kautzsch § 122, s] *der Prachtwald* und יער הבצור *der Urwald,* wie er bekanntlich im Basan [= ʿAdschlun] vorkommt).

ohne daß dabei an den Weltbaum gedacht wäre. Wohl aber wird dieser Dan. 4_{7-14} geschildert und dort dem Nebukadnezar gleichgesetzt. So kann kein Zweifel sein, daß Sacharja die universale, gottgleiche Größe zum Ausdruck bringen will, wenn er seinen Doppel-Messias mit dem kosmischen Baum identifiziert.

10. Sacharja 9_{9-10}.

Es bleiben noch einzelne messianische Weissagungen zu erörtern, deren Verfasser unbekannt ist und deren Zeit nur ganz allgemein als exilisch oder nachexilisch bestimmt werden kann[1]). Hierher gehört zunächst Jer. 30_{8-9}, ein Spruch, der geläufige Gedanken in geläufige Worte kleidet[2]): Die Fremden, denen Israel bisher gedient hat, werden in Zukunft Jahve untertan *und David, ihrem Könige, den ich ihnen erwecke.* In Jer. 33_{17-26} sind drei Verheißungen[3]) vereinigt, die das Haus Davids und das levitische Priestergeschlecht gleichberechtigt nebeneinander stellen. Sie werden aus der Zeit Sacharjas stammen, der ja neben Serubabel auch den damaligen Hohenpriester Josua als Messias verherrlicht hat (vgl. oben S. 264). Wertvoller ist ein Orakel im Buche Sacharjas 9_{9-10}:

9 *Freu dich sehr, Tochter Zion!*
Jubele laut, Tochter Jerusalem!
Siehe, dein König kommt zu dir,
gerecht und ˹hülfreich˺ ist er.
Demütig reitet er auf einem Esel,
dem Füllen einer Eselin.
10 *˹Ausgerottet sind˺ die Wagen aus Ephraim,*
die Pferde aus Jerusalem,
ausgerottet ist ˹der Greuel˺ des Krieges;
den Völkern kündet er Frieden.
Seine Herrschaft reicht von Meer zu Meer,
vom Euphrat bis zu den Enden der Welt[4]).

Die Zeit, wann diese anonyme Verheißung entstanden ist, läßt sich

---

[1]) Über II Reg. 19_{32-34} vgl. oben S. 91; 142 Anm. 2; über Jes. 33_{17} vgl. S. 88; 91; 176 ff.; über Jer. 30_{18-21} vgl. S. 91.

[2]) Der Text ist nach LXX zu verbessern; zu Form und Inhalt vgl. Jer. 2_{20}; 23_{5}; Hos. 3_{5}; Jes. 10_{27}; 14_{25}.

[3]) Jer. $33_{17-18.\ 19-22.\ 23-26}$. Daß v. 17-18 ein selbständiger Spruch ist (trotz des כי), geht aus einem Vergleich von 33_{15}f. mit 23_{5}f. hervor. Der Text ist vielfach verderbt; hier nur die Bemerkung: In v. 17 ist לדוד (bessere) Variante zu בית ישראל, denn איש gehört zu יכרת vgl. v. 18 und 35_{19}. In v. 23 streiche ואת עמי ינאצון und lies לפנין; die *beiden Geschlechter* sind David und Aaron. Im übrigen vgl. die Kommentare.

[4]) Das Prädikat נושע ist an sich und nach dem Zusammenhang unmöglich; lies מושיע mit LXX (Gunkel). Statt הכרתי lies נכרת entsprechend v. 10b; das Hiphil ist sachlich unmöglich. Statt des sinnlosen קֶשֶׁת punktiere קַשָּׁת.

nicht genauer bestimmen; doch kann kein Zweifel sein, daß sie nachexilischen Ursprungs ist. Das ergibt sich aus verschiedenen Erwägungen: Wenn neben der Gerechtigkeit und Hülfsbereitschaft die Demut des Messias besonders betont wird, so führt schon dies in die nachexilische Zeit, welche die Demut als die Haupttugend des Frommen schätzte; fromm und demütig sind geradezu identische Begriffe geworden. Noch bezeichnender aber ist der Zug, an dem diese Eigenschaft erläutert wird: Ein König auf einem Esel reitend! Als seit der Zeit Salomos Pferde in größerem Maßstab eingeführt wurden, wurde für den König das Fahren mit Pferd und Wagen ebenso charakteristisch wie das Sitzen auf einem Thron (Jer. 17 25; 22 4). Fahren wurde dann überhaupt das Zeichen des vornehmen Mannes, während sich die Ärmeren mit dem Esel begnügten. Wenn darum der Messias auf einem Esel reitet, so konnte das in der späteren Zeit als Demut gedeutet werden. Aber nur die Deutung ist neu, der Zug selbst ist alt. In der früheren und bis in die königliche Zeit hinein war der Esel das Reittier der Fürsten (Jdc. 5 10; 10 4; 12 14; II Sam. 19 27). Überdies scheint unsere Stelle von Gen. 49 11 abhängig zu sein, wo genau so wie hier *der Esel* und *das Füllen der Eselin* in den beiden parallelen Versgliedern nebeneinander stehen. Eine literarische Entlehnung ist umso plausibler, als auch der Schluß von v. 10 in Ps. 72 8 wiederkehrt und folglich von dorther stammt. Aus dieser Unselbständigkeit des Verfassers erklärt sich der innere Widerspruch, daß der König, dem die Reiche dieser Welt zu Füßen liegen, so demütig und unköniglich auftritt. Der dritte Gedanke von der Ausrottung der Kriegsgreuel ist ebenfalls weder an sich originell noch organisch in den Zusammenhang eingefügt. Vor allem aber besaß die nachexilische Kirchengemeinde überhaupt keine Kriegswagen mehr, die man hätte beseitigen können. Alle diese Unebenheiten, um es milde auszudrücken, sind das deutliche Merkmal des Epigonen.

11. Zusammenfassung.

Verheißungen allgemeinen Inhalts sind bei allen vorexilischen Propheten nachzuweisen mit Ausnahme des Amos, der in grandioser Kühnheit über die Leichen Israels dahinschreitet, ohne seiner Liebe zum Volke Raum zu geben; die Härte seiner Natur und die Schärfe der Polemik vereinigten sich zur Ablehnung aller volkstümlichen Hoffnungen. Schon der weichere Hosea hat diese Widerstandskraft nicht mehr besessen; er hat trotz seiner Drohungen auf Verheißungen nicht verzichtet. Nur vom Messias speziell wollte er nichts wissen, da er unter dem Eindruck der zeitgeschichtlichen Verhältnisse das Königtum an sich als etwas Widergöttliches betrachten mußte. Ihre größte Spannkraft hat die Erwartung eines Messias bei Jesaja und Micha entfaltet, die geradezu in dem beständigen Gefühl der unmittelbar bevorstehenden Parusie leben. Jesaja hat das baldige Eingreifen des künftigen Königs zuerst in Aussicht gestellt, als der syrisch-ephraemitische

Krieg seine Schrecken nach Juda trug. Obgleich sich diese Sehnsucht nicht erfüllte, verkündete Micha bald nach der Zerstörung Samariens die Geburt des Retters aufs neue, durch den das satanische Assur gebändigt werden sollte. Aber auch Jesaja hielt zeit seines Lebens den Glauben an den Messias fest und gab ihm wiederum poetischen Ausdruck, als Sanheribs Heere Juda mit völligem Untergang bedrohten. Bei Jeremia und Hesekiel läßt sich dann ein langsames Abklingen der erregten endzeitlichen Stimmungen beobachten. Solange freilich der judäische Staat und das Königtum in Jerusalem noch bestanden, erlosch die Messiashoffnung nicht ganz. Aber die Gefangennahme Jojachins verscheuchte dem Jeremia endgültig den alten Traum. Hesekiel hat das Messias-Ideal noch einmal dem Zedekia entgegengestellt, dann hat auch er es für immer begraben. Nach dem Exil zeigt Sach. 9 9 f. ein letztes Aufflackern der leise glimmenden Glut; die hinreißende Kraft lebendigen Glaubens ist hier nicht mehr zu spüren.

Überschaut man die Vorstellungen, die mit dem Messias verbunden sind, so lassen sie sich in drei verschiedene Gruppen zerlegen. Am meisten drängen sich die politischen Erwartungen in den Vordergrund. Der Messias ist, kurz gesagt, das Ideal des israelitischen Königs. Dazu gehört erstens, daß er Nord und Süd als ein einiges Volk beherrscht: Die niedergeworfene Hütte Davids wird wieder aufgerichtet, Israel und Juda tun sich zusammen, die zerstreuten Brüder aus Ephraim kehren heim. Zweitens wird sein Land von den Feinden befreit: Ephraim und Aram werden verwüstet, das Joch des Tyrannen wird zerbrochen, Assur darf Juda nicht betreten, das Volk wohnt in Sicherheit und Ruhe. Unter dem Messias wird drittens das israelitische Reich zum Weltreich: Edom und die übrigen Nachbarvölker werden unterworfen, die zahllosen „Kinder des lebendigen Gottes" überschwemmen die ganze Erde, über Assur werden sieben oder acht Fürsten eingesetzt, die Grenzen erstrecken sich von einem Weltmeer zum andern. Die Einzelheiten wechseln je nach den Zeitverhältnissen und je nach der Eigenart der Propheten, das Gesamtbild aber bleibt im großen und ganzen unverändert.

Alle diese politischen Hoffnungen erklären sich nur aus dem hochgespannten Ideal eines politisch lebhaft interessierten Volkes, das sehnsüchtig nach Ruhm und Macht unter den Nationen ausschaut. Schon aus diesem Grunde ist der nachexilische Ursprung der Messiaserwartung, wie ihn die literarkritischen Forscher behauptet haben, unmöglich; denn das Judentum, das kein politisches Staatswesen besaß und keine politische Geschichte erlebte, war auch politisch nicht interessiert, wenigstens nicht in dem Grade, daß es die Idealgestalt eines Königs hätte schaffen können. Der beste Beweis dafür ist Hesekiel, der dem Messias nur noch das Prädikat eines Fürsten zubilligt und ihn hinter seinem Gott fast völlig verschwinden läßt. Ein Volk, das von Priestern regiert wird und sich in einem Kirchenstaat wohl fühlt, ist einfach durch seine seelische Verfassung gehindert, politisch zu denken. Man braucht sich nur an die eigenartige Geschichtsschreibung

jener Tage zu erinnern, um die Richtigkeit dieser Tatsache zu erkennen: sie ist völlig aufgelöst in geistliche Legende, die jeden Blick für die wirklichen Verhältnisse verloren hat und im Irrationalen schwelgt. Das nachexilische Judentum hat nur in der Makkabäerzeit Politik getrieben; wenn die Messiashoffnung durchaus nachexilisch sein soll, so kann sie nur aus der Makkabäerzeit stammen, einer Periode, der man ja auch sonst gern zuweist, was man „nicht definieren" kann.

Die Vorstellung des Messias als eines Weltherrschers ist von unserem Standpunkt aus gewiß eine Utopie gewesen; es fehlt ihm auch sonst nicht an phantastischen Zügen, die den modernen Realpolitiker seltsam anmuten. Aber wie weit die politischen Ideale Utopien sind, darüber wird oft erst die Nachwelt richtig urteilen; und man darf alle die anderen Einzelheiten nicht vergessen, durch die Israels Messiashoffnung fest in dem Boden der wirklichen Verhältnisse verankert ist. Es lassen sich doch ganz bestimmte Ereignisse oder treibende Kräfte erkennen, durch die der Glaube an den kommenden König entfacht ist: die Gefahren drohender Invasion durch Aramäer, Assyrer und Babylonier oder die Opposition gegen die regierende Dynastie, besonders gegen Ahas und Zedekia. Diese Züge können durch literarkritische Federstriche nicht beseitigt werden. Andererseits ist man von einem richtigen Empfinden geleitet gewesen, wenn man die Propheten als die Schöpfer des politischen Messiasideals geleugnet hat; nur ist es nicht jüngeren, sondern älteren Ursprungs.

Als die entscheidenden, spezifisch prophetischen Züge müssen die sittlich-religiösen Erwartungen gelten, die an zweiter Stelle neben den politischen stehen. Der Messias verkörpert die Ideale des prophetischen Königs: Seine Haupttugenden sind Recht und Gerechtigkeit, Treue und Frömmigkeit. Er belohnt die Guten und bestraft die Frevler. Der Geist Gottes ruht auf ihm und treibt sein Herz zu edlem Tun. Wie ein guter Hirte weidet er sein Volk, und die Glieder seines Reiches wandeln mit ihm nach den Geboten Gottes. Man vertraut nicht mehr auf irdische Machtmittel, auf Wagen und Rosse; Kriegsmäntel und Kriegsstiefel werden verbrannt, Jahve allein ist das Heil der Menschen. Es ist beachtenswert, daß der Messias niemals selbst als Besieger der Feinde auftritt; seine Gegner werden von Jahve bezwungen oder von den Fürsten gebändigt, die er einsetzt. Wie er die Weltherrschaft gewinnt, erfahren wir nicht, wird sie doch meist nur flüchtig erwähnt; er hat sie eben und übt sie aus im Sinne eines gerechten Richters. Sein Reich ist nicht von dieser Welt, obwohl es über diese Welt sich streckt. Er braucht keine Waffengewalt, um seine Macht aufrecht zu erhalten; ein Hauch seiner Lippen genügt. So ist der Messias trotz seiner Herrschernatur kein Kriegsheld, kein „Beutevater", sondern ein *Friedensfürst*.

Es ist nicht zu leugnen, daß die ethisch-religiösen Züge gegenüber den politischen zurücktreten, obwohl die Propheten auf jene das Hauptgewicht

gelegt haben müssen; sie haben eben das politische Ideal übernommen, und es ist ihnen erst allmählich gelungen, den Stempel ihres eigenen Geistes darauf zu drücken. Während sich bei Jesaja und Micha das Politische und Religiöse ungefähr die Wage halten, haben Jeremia und Hesekiel das Gewicht des Religiösen bedeutend verstärkt. Indem die Prophetie die politischen Farben in dem Messiasbilde übermalt, arbeitet sie freilich zugleich an seiner Zerstörung, ein Zeugnis dafür, daß Politik und Messias untrennbar zusammengehören, Prophetie und Messias dagegen sich in ihren letzten Konsequenzen ausschließen. Die Propheten können darum nicht die Schöpfer eines Ideals gewesen sein, das sich nur schwer in ihren Gedankenkreis fügte und das zuletzt von ihnen ganz preisgegeben wurde. Neu war bei den Propheten, das darf man mit Sicherheit behaupten, daß sie das Erscheinen des Messias für unmittelbar bevorstehend hielten, während das Volk ihn erst für eine ferne Zukunft erwartete. Sie kamen zu diesem Glauben durch die ungeheure Erregung, in der sie lebten. Es waren Zeiten höchster nationaler Spannung; denn die kleinen Staaten des vorderen Orients waren in der beständigen Gefahr, von dem assyrisch-babylonischen Drachen verschlungen zu werden. Helfen konnte nur ein Wunder, nur der Messias, den man schon längst ersehnte. Im übrigen ist man für die Rekonstruktion der populären Messiashoffnung auf indirekte Rückschlüsse aus der prophetischen Verkündigung angewiesen. Dazu sind die mythologischen Züge besonders geeignet, die an dritter Stelle zu den politischen und prophetischen hinzukommen; aber sie werden besser im Zusammenhang des nächsten Paragraphen erörtert.

V. Die Wiederkehr aller Dinge.

1. Der Ursprung der Gestalt des wiederkehrenden Königs.

Um den Ursprung der Messiasgestalt zu erklären, müssen zunächst unsere Ergebnisse zusammengefaßt und miteinander verglichen werden. Der Messias ist uns bekannt erstens aus den Orakeln der großen Schriftpropheten, die seine Geburt verherrlichen und sein baldiges Auftreten verkünden, und zweitens aus den nachgeahmten Weissagungen der Hofpropheten, die den gegenwärtigen, zu ihrer Zeit regierenden Herrscher als Messias feiern. Solche *vaticinia ex eventu* begegnen uns schon in der Zeit Davids, während vollwertige messianische Weissagungen erst aus der Zeit des Ahas überliefert sind. Dennoch müssen diese älter sein als jene, die nur als Nachbildungen wirklicher Orakel zu begreifen sind. Folglich muß die Messiashoffnung schon in der Zeit Davids vorhanden gewesen sein; sie ist mit anderen Worten vorprophetischer Herkunft (das soll heißen: vor der Zeit der großen Schriftpropheten entstanden). Hofprophetie und Schriftprophetie berühren sich darin, daß beide auf eine eschatologische Messiasfigur zurück-

gehen, die von ihnen historisiert, d. h. aus der fernen Zukunft entweder in die Gegenwart (Hofprophetie) oder in die unmittelbar bevorstehende Zukunft (Schriftprophetie) versetzt wird; in jenem Falle bedeutet der Messias eine Schmeichelei, in diesem dagegen eine Opposition gegen die herrschende Dynastie. Die beiden Zweige der Prophetie sind demnach aus einer gemeinsamen Wurzel entsprossen, die in vordavidischer Zeit gepflanzt sein muß. Darüber fehlen weitere Nachrichten im Alten Testament, so daß wir auf Vermutungen und Rückschlüsse angewiesen sind. Soviel ist aber aus dieser Erwägung von vornherein klar: Auf der ältesten Stufe, die als Ausgangspunkt angenommen werden muß, war die Messiashoffnung rein eschatologisch; der Messias sollte am Ende der Tage kommen, das noch in weiter, unerreichbarer Ferne lag. Man darf diese Erwartung volkstümlich nennen, sofern sie nirgends schriftlich überliefert ist. Sie wird wohl auch weithin im Volke bekannt gewesen sein, obwohl damit nicht geleugnet werden soll, daß sie in alt-prophetischen Kreisen entstanden ist und gepflegt wurde, lange bevor Amos auftrat; denn die Zukunft zu künden ist überall Sache der Propheten.

Bei der heute verbreiteten literarkritischen Anschauung, die den Segen Judas und die Bileamlieder in ihrer grundlegenden Bedeutung verkennt und ihr hohes Alter bestreitet, ist es notwendig, diesen Hauptpfeiler unserer Beweisführung noch zu verstärken und den vorprophetischen Ursprung des Messiasglaubens über jeden Zweifel zu erheben. Noch bei den großen Schriftpropheten trägt die Messiasgestalt, wie im vorigen Paragraphen gezeigt wurde, überwiegend politische Züge, wie sie den politischen Interessen des vorexilischen Israels entsprechen; die Annahme einer nachexilischen Entstehung der Messiasfigur ist damit als eine bedenkliche Verirrung erledigt. Aber es ist dann weiter darauf aufmerksam gemacht worden, daß die sittlich-religiösen Motive erst durch die Propheten in das Messiasbild hineingebracht worden sind, weil sie das alte Gemälde langsam umgestaltet und zerstört haben; man hat daher aus inneren Gründen ein Recht, sie zu beseitigen, wenn man die vorprophetische Messiaserwartung wieder erkennen will. Entfernt man nun das prophetische Rankenwerk, so wird der Messias zu einem rein politischen Idealkönig, genau so wie er uns in der ältesten Hofprophetie entgegentritt; der äußere Befund bestätigt unser Ergebnis.

Der stärkste Beweis aber dafür, daß die Propheten die Messiashoffnung nicht selbst geschaffen, sondern aus älterer Überlieferung entnommen haben, liegt in den mythologischen Zügen, die neben den politischen und prophetischen mit der Person des Messias vereinigt sind. Da sind erstens die göttlichen Prädikate zu nennen, die dem Messias beigelegt werden, und die göttlichen Wundereigenschaften, mit denen er ausgestattet wird, so daß er wie ein übermenschliches, halbgöttliches Wesen erscheint. Damit werden zweitens auch Einzelheiten zusammenhängen, die nicht ohne weiteres zu

deuten sind, wie das Essen von Milch und Honig und das Einsetzen von sieben oder acht Fürsten; wie man diese rätselhaften Motive auch erklären mag, jedenfalls sind sie bei den Propheten und im gegenwärtigen Text abgerissen und unverständlich, so daß man sie auf ältere Traditionen zurückführen muß. Eng verwandt ist drittens die geheimnisvolle Art, wie die Geburt des Messias und die gebärende Mutter gefeiert wird; schon ehe der Knabe erwachsen ist, sichert er seinem Volke das Heil, werden die Länder der Feinde verwüstet, wird das Joch des Tyrannen zerbrochen und Assur gebändigt. Viertens wird überall da, wo wir genaueren Aufschluß über die Person des Messias erhalten, niemals an einen Nachkommen Davids gedacht, obwohl er auf dem Throne Davids sitzen soll. Entweder wird er in einem Bilde umschrieben als Wurzel Isais (Jes. 11_{1}), als Sproß Davids (Jer. 23_{5}f.; Sach. 3_{8}; 6_{12}), als Zedernreis (Hes. 17_{22}), oder er wird als wiederkehrender David vorgestellt und bisweilen einfach David genannt (Jes. 11_{1}; Mich. 5_{1}; Hes. 34_{23}f.; 37_{24}f.; Hos. 3_{5}; Jer. 30_{9}). Besonders merkwürdig ist, daß er in der Urzeit gelebt haben soll (Mich. 5_{1}).

Sieht man von den an vierter Stelle genannten Zügen ab, so erklären sich die übrigen aus dem Hofstil. Wie leicht begreiflich ist, übertrug man auf den eschatologischen König dieselben Gedanken, Redewendungen, Bilder und Prädikate, die beim regierenden König üblich und vom Begriff des Königs einfach unabtrennbar waren. War schon der gegenwärtige Herrscher ein Halbgott, von dem man wunderbare Geburt, märchenhafte Erlebnisse und übermenschliche Eigenschaften aussagen konnte, für den man den leibhaftigen Schutz und das persönliche Eintreten Jahves erwartete, in wie viel höherem Grade mußte dies Alles und noch Anderes mehr für den künftigen Herrscher gelten, dessen Glanz alle Könige der Welt überstrahlen sollte! Die mythologischen Motive gehen demnach auf den Hofstil zurück, der genau denselben Charakter aufweist und mit dem sie ihrer Art nach prinzipiell übereinstimmen, auch wenn sich einige Einzelheiten wie die Einsetzung von sieben oder acht Fürsten nicht in ihm belegen lassen; zu den meisten von ihnen bietet der Hofstil jedenfalls eine Fülle von Parallelen. Woher die Elemente des Hofstils stammen, ist wieder eine Frage für sich, die oben (Buch I) zu beantworten versucht wurde. Obwohl Vieles seiner Natur nach mythologisch ist und aus gewissen literarischen, mündlich oder schriftlich fixierten Mythen entlehnt sein mag, fehlt es doch an einer ganz bestimmten Erzählung, auf die alles zurückgeführt werden könnte; die Bestandteile sind überhaupt zu buntscheckig, als daß eine solche einheitliche Ableitung jemals gelingen sollte[1]). Aus demselben Grunde ist es auch unmöglich, den Messias wegen der mit ihm verbundenen mythologischen Anschauungen für einen verblaßten Gott zu halten; er ist niemals etwas anderes gewesen als ein König, aber wie jeder altorientalische König durch mythologisches Beiwerk zum Halbgott erhoben.

[1]) Daran scheitert auch Sellins Versuch (Eschatologie S. 183).

Wie wohl allgemein zugestanden werden dürfte, haben die Propheten diesen Hofstil nicht geschaffen. Aber man könnte zu dem Glauben geneigt sein, sie seien unter dem Druck des herrschenden Stils gezwungen gewesen, auch den künftigen König nach Analogie des gegenwärtigen zu denken. Das ist insofern richtig, als auch die Propheten sich nicht aus den Schranken ihrer Zeit lösen konnten und sich erst allmählich davon befreit haben. Dennoch wird man mit Sicherheit behaupten dürfen, daß sie den Messias nicht zum ersten Male als Halbgott gefeiert haben; es mußte ihrem innersten Wesen widerstreiten, namentlich einem Jesaja, einen Menschen, und sei es auch einen König, in die Sphäre der allmächtigen Gottheit zu rücken, betont doch Jesaja selbst einem Pharao gegenüber, der Pharao sei Mensch und nicht Gott (Jes. 31 3). Hätten sie die Messiasgestalt ganz frei aus ihrer eignen Phantasie geschaffen, würden sie das supranaturale Beiwerk vermieden haben. Da sie sie aber übernahmen, fühlten sie sich auch an den Hofstil gebunden, wenigstens in der ersten Zeit und bis zu einem gewissen Grade; denn das volkstümliche Messiasbild wird noch viel stärker mit mythologischen Farben übermalt gewesen sein, als es uns bei Jesaja und Micha entgegentritt. So bestätigen die inneren Gründe der Logik, was die äußere Bezeugung lehrt, daß das Messiasideal in die vorprophetische Zeit zurückreicht.

Man kann noch eine andere Erwägung anstellen: Wollten die Propheten das Heil der Zukunft in einem Menschen verkörpern, so hätte ihnen eine prophetische Gestalt, wie man meinen sollte, am nächsten liegen müssen, etwa nach Art des Knechtes Jahves, wie ihn später Deuterojesaja geschildert hat. Statt dessen begegnet uns vor dem Exil nur eine politische Größe, der künftige König. Schon hierin zeigt sich die Abhängigkeit von volkstümlichen Vorstellungen. Noch merkwürdiger aber ist die Tatsache, daß sie sich nicht mit einem Idealkönig an sich begnügen, sondern speziell an den wiederkehrenden David denken. Welchen Anlaß hatten sie, gerade David auf den Schild zu erheben? Außerhalb der Verheißungen wird er auch nicht ein einziges Mal als Muster und Vorbild eines frommen Königs gerühmt, obwohl Gelegenheit genug vorhanden gewesen wäre. Als Idealzeit gilt sonst immer die des Mose, und wenn durchaus ein politischer Führer wiederkehren sollte, so hätten die Propheten gewiß den Mose gewählt, wären sie nicht eben durch die Überlieferung gebunden gewesen. Das spätere Judentum kennt in der Tat einen wiederkehrenden Mose, daneben auch die Wiederkehr eines Elia (so schon Mal. 3 23 f.) und Jeremia (Volz: Eschatologie S. 191 ff.). Solche Vorstellungen haben sich durchaus folgerichtig aus der Gedankenwelt der Propheten entwickelt, aber es ist bezeichnend, in wie junger Zeit sie bezeugt sind. Die mit Elia verknüpfte Hoffnung mag in die vorexilische Periode zurückreichen, obwohl die Elia-Sagen noch nichts davon wissen; Maleachi wird originell darin sein, daß er ihm die Buße der Menschen zuschreibt, aber die Idee der Wiederkehr

muß er übernommen haben, da kein Grund einzusehen ist, warum er gerade auf Elia verfiel[1]).

Von hier aus ergibt sich auch die Unmöglichkeit, den Messiasglauben bis in die mosaische Zeit zurückzudatieren, was Sellin gern möchte. Für diese These fehlt es nicht nur an äußeren Zeugnissen, sondern auch an der inneren Wahrscheinlichkeit. Denn erstens ist der Messias vom König und vom Hofstil nicht zu trennen; solange Israel kein Königtum besaß und keinen Hofstil kannte, konnte es auch keinen Messias erwarten. Diese Vorbedingung ist selbst dann notwendig, wenn man die eigentliche Messiasidee aus der Fremde ableitet, wovon Sellin aber nichts wissen will. Man kann sich das am besten an der Fabel Jothams (Jdc. 9 7–15) veranschaulichen, die echte Nomadenauffassung widerspiegelt[2]); für sie ist der König weiter nichts als ein gefährlicher Räuberhauptmann und Despot, das gerade Gegenteil eines Scheichs. Wozu sich kein anständiger Baum hergibt, dazu sind die Dornsträucher gut genug. Die wertlosen Menschen, die für sonst nichts nütze sind als zum Schadenstiften, wie der Dornbusch nur brennen kann, das sind die geborenen Könige! Es ist klar, daß eine solche Anschauung den Glauben an einen messianischen König für die Nomadenzeit ausschließt. Überdies gab es in der mosaischen Zeit auch keine Prophetie, die eschatologische Ideen hätte schaffen können. Zweitens würde die starke Durchsetzung des Hofstils mit nicht-israelitischen Bestandteilen, die uns auch in den messianischen Verheißungen unleugbar entgegentritt, besonders die Annäherung des Herrschers der Endzeit an die Gottheit, den Sellin sogar übertreibend einen Doppelgänger Jahves nennt, ein völliges Rätsel bleiben. Dieser fremde Einfluß war erst möglich nach der Einwanderung in Kanaan und genauer nach der Aufrichtung des Königtums. Drittens müßte man, da der Gedanke der Wiederkehr für die Messiaserwartung charakteristisch ist, an eine Wiederkehr des Mose schon in der ältesten Zeit geglaubt haben. Wenn die Sagen nichts davon berichten, so mag das begreiflich scheinen; unverständlich ist es jedoch, warum die Propheten nicht auf eine solche Vorstellung zurückgriffen, die ihnen kongenialer sein mußte als die Wiederkehr eines David. Die enge Verknüpfung der eschatologischen Hoffnung mit der Gestalt Davids macht es vielmehr von vornherein wahrscheinlich, auch wenn die Zeugnisse es nicht bestätigten, daß sie zu seiner Zeit zuerst entstanden ist oder in den Herzen der Israeliten Wurzel geschlagen hat.

Die Erhöhung Davids zum Messias erklärt sich nicht daraus, daß Hofsänger ihm schon zu Lebzeiten die messianische Krone aufs Haupt setzten.

[1]) Wellhausen übergeht die Hauptsache, wenn er sagt: „Der aus Jes. 40 3 erwachsene Bote ... hat sich hier zum Propheten Elia verdichtet.“ Abgesehen von der sehr unwahrscheinlichen literarischen Abhängigkeit erhebt sich doch die weitere Frage, warum dieser Bote gerade mit Elia identifiziert wurde.

[2]) Vgl. dazu meine Erklärung in den Schriften des Alten Testaments in Auswahl I, 2 2. Aufl. S. 219.

Wie oft mag das auch bei andern Herrschern geschehen sein, wenngleich die Überlieferung davon schweigt! Salomo hat David nach allem, was wir von ihm wissen, an Prunk, Etikette und Hofstil weit übertroffen; auch der Glanz seines Reiches strahlte vielleicht noch heller als der Davids, und wenn er auf dem elfenbeinernen Thron saß, dem Nachbild des göttlichen Himmelsthrones, dann ist er von Hofsängern und Hofpropheten gewiß nicht weniger gefeiert worden als sein Vorgänger. Aber aus dem Messiasbilde hat weder er noch irgend ein anderer König den David, wenigstens nicht auf die Dauer, verdrängen können. Zweierlei wirkte zusammen, um David diesen Platz für alle Zeiten zu sichern: Er war der erste große Herrscher, der nach der Bezwingung des philistäischen Erbfeindes das israelitische Reich zusammenschmiedete; aber er war noch mehr als das: ein großer Mensch, der durch Liebenswürdigkeit und Freundlichkeit die Herzen seines Volkes bezauberte und sie für immer gewann. Das Denkmal, das ihm die dankbaren Israeliten errichteten, war seiner würdig.

Nicht erklärt ist mit diesen Erwägungen, wie man ihn bei Lebzeiten als den Messias verherrlichen und wie man nach seinem Tode seine Wiederkehr erwarten konnte. Beides versteht man, wie bei Friedrich Barbarossa, nur dann, wenn die Messiashoffnung zu seiner Zeit bereits in der Form des Glaubens an einen wiederkehrenden König vorhanden war. Warum sollte sonst die Liebe des Volkes gerade in der merkwürdigen und keineswegs naheliegenden Idee einer Wiederkehr ihren Ausdruck finden? Und wie konnten sonst die Hofpropheten ihre Huldigung in das Gewand von Orakeln kleiden? Die Messiasidee ist demnach älter als David; sie ist aber vorher nicht nachweisbar, und es erhebt sich daher die Frage, wie weit man aus inneren Gründen über David zurückgehen darf. Um die Grenze zu bestimmen, ist der untrennbare Zusammenhang des Messias mit Königtum und Hofstil einerseits und mit der Prophetie andererseits zu beachten. Propheten, die eine eschatologische Vorstellung wie die des Messias pflegen konnten, sind in Israel vor der Zeit Sauls nicht bezeugt; diese Erwähnung mag zufällig die älteste sein, jedenfalls aber spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, daß es in der mosaischen Zeit keine Propheten gab und daß die Prophetie als eine altamorritische Bewegung erst auf dem Boden Palästinas in Israel heimisch wurde[1]). Deshalb ist ein mosaischer Ursprung der Messiasidee unmöglich. Durch den Hofstil und das Königtum werden die Grenzen noch enger gezogen; sie lehren, daß vor Gideon messianische Verheißungen in Israel undenkbar sind.

Der Messiasglaube müßte demnach in der Zeit zwischen Gideon und David entstanden sein. Diese Annahme bereitet indessen Schwierigkeiten, weil der Zwischenraum zu kurz ist, um die feste Ausprägung zu erklären, die dem Messiasbilde schon in der davidischen Epoche eigentümlich ist, und weil

[1]) Vgl. Greßmann: Mose und seine Zeit S. 268; Hölscher: Die Profeten S. 143.

kein Anlaß einzusehen ist, von dem die Entwicklung ausgegangen sein könnte. Dagegen spricht alles für einen amorritischen Ursprung. Königtum und Hofstil hat Israel von den Kanaanitern ebenso übernommen wie die Prophetie. Es leuchtet unmittelbar ein, daß die mit beiden aufs engste verknüpfte Messiasidee gemeinsam mit ihnen zu den Israeliten wanderte. Fremde Einflüsse, von denen manche Spuren direkt zu den Amorritern oder Phönikern führten, sind uns auf Schritt und Tritt begegnet; und wenn auch gewiß nicht alle bis in die älteste Zeit zurückreichen, so ist doch bei einzelnen Zügen das hohe Alter sicher oder wahrscheinlich. Hier soll nur an die zufällig in den Amarnabriefen bezeugte Salbung erinnert werden, die auch dem israelitischen Könige den Namen des *Messias* oder *Gesalbten* verschafft hat. Von einem amorritischen Messias im geläufigen, eschatologischen Sinne des Wortes wissen wir nichts; immerhin ließe sich aus Ps. 110 die Möglichkeit erschließen, daß die Jerusalemer einst den Priesterfürsten Melchisedek als Messias betrachteten, da der regierende König als ein wiederkehrender Melchisedek gefeiert wird. David als Messias hat, wie es scheint, einfach die Erbschaft Melchisedeks angetreten; was die kanaanitischen Einwohner Jerusalems von ihrem Priesterfürsten Melchisedek erhofften, das übertrugen die Israeliten auf ihren König David. Dies wäre die einfachste, wenn auch keineswegs sichere Lösung des hier vorliegenden historischen Problems; dann würde sich auch erklären, warum die Messiasidee ausschließlich an die jerusalemische Dynastie Davids gebunden ist, in Nordisrael dagegen keine festen Wurzeln geschlagen hat.

Der fremde Ursprung wird noch sicherer, ja man darf sagen, über jeden Zweifel erhoben, wenn sich die notwendige Zusammengehörigkeit von Messias und Paradies nachweisen läßt. An sich wäre denkbar, daß beide Vorstellungsreihen erst sekundär miteinander verschmolzen sind, daß man längst an ein goldenes Zeitalter am Ende der Tage glaubte, ehe man auf die Anschauung verfiel, einen eschatologischen König hineinzuversetzen. Zum Belege dafür könnte man sich zunächst auf die israelitische Überlieferung vom urzeitlichen Paradies berufen, in dem es ja auch keinen König gab, und ferner auf alle die Verheißungen, in denen ein künftiges Königtum Jahves geschildert wird (vgl. oben S. 209ff.); in ihnen könnte das Ursprünglichere bewahrt sein, erst in späterer Zeit sei die Gottheit durch den Messias verdrängt worden. Diese Rekonstruktion ist deshalb unwahrscheinlich, weil schon in der Zeit Davids das älteste Zeugnis Messias und Paradies verbindet (Gen. 49). Ferner hätten die Propheten, wenn sie eine Heilszeit ohne Königtum gekannt hätten, die Gestalt des Messias schwerlich jemals übernommen. Endlich zeigt die Tradition vielmehr die umgekehrte Entwicklung, wie in der späteren Zeit der Messias allmählich durch die Gottheit ersetzt wird. Fast alle Verheißungen vom Königtum Jahves in der Endzeit sind exilischen oder nachexilischen Ursprungs; in der vorexilischen

Zeit (bei Jesaja und Micha) wird daneben stets das irdische Königtum des Messias genannt (vgl. besonders Mich. 2₁₃; oben S. 211).

Aber selbst wenn man zugeben wollte, das eschatologische Königtum Jahves sei so alt wie die Heilseschatologie überhaupt, so wäre eben damit die notwendige Zusammengehörigkeit von Königtum und Paradies erwiesen; eine Heilszeit ohne einen König, sei es nun Jahve oder David oder wer sonst, kann man sich gar nicht vorstellen[1]). Alle Verheißungen, in deren Mittelpunkt nicht der Messias, sondern Jahve steht, schildern die Gottheit nach Analogie des Königs[2]). Diese merkwürdige Tatsache ist nur dann zu erklären, wenn die Idee des Königtums das Primäre ist. Obwohl der Messias mit David identifiziert wird, beschreibt ihn doch Jesaja in *c.* 9 und in *c.* 11 deutlich als den König des Paradieses, und in Mich. 5₁ heißt es gar ausdrücklich, daß Davids *Ursprung in den Tagen der Urzeit* zu suchen sei; auch diese enge Verbindung von David und Paradies oder David und Urzeit begreift man nur, wenn im Hintergrunde ein Paradieskönig steht, der sekundär durch David ersetzt wurde. Während so eine einfache und lückenlose Entwicklungsreihe entsteht, würde die umgekehrte Annahme einen Bruch aufweisen. Man kann nicht rekonstruieren: Ursprünglich glaubte man an eine Wiederkehr des Paradieses ohne einen König; dann regte sich die Hoffnung auf eine Wiederkehr Davids, und schließlich verbanden sich beide Ideengänge, indem man David zum eschatologischen Paradieskönig erhöhte. Bei dieser Rekonstruktion bleibt unerklärt, warum man auf eine Wiederkehr Davids verfiel. Wahrscheinlicher ist vielmehr die Hypothese: Weil man eine Wiederkehr des Paradieskönigs[3]) erwartete, darum verschmolz dieser unter dem Eindruck der geschichtlichen Erlebnisse mit der Persönlichkeit Davids. Das ist überdies in der Entwicklung der Eschatologie der regelmäßige Verlauf gewesen; ursprünglich mythologische Vorstellungen sind unter besonderen Umständen historisiert worden.

Als die älteste Anschauung darf nach alledem die Wiederkehr des Paradieskönigs — nicht mehr und nicht weniger! — behauptet werden, der von den jerusalemischen Amorritern vielleicht mit Melchisedek, von den Israeliten später mit David identifiziert wurde.

---

[1]) Hosea macht natürlich eine Ausnahme. Kleine Genrebilder, z. B. von der paradiesischen Fruchtbarkeit, beweisen nur, daß die Propheten Dichter waren, aber keine Verfasser von Kompendien.

[2]) Sellins Behauptung (Eschatologie S. 162), Jahve werde in der Heilseschatologie seit Anfang als ein „Heiland" gedacht, widerspricht allen Tatsachen. Die einzige Stelle vor Jeremia, auf die sich Sellin beruft: Jes. 17₁₀, hat mit Eschatologie nichts zu tun. Diese „Dürftigkeit der Quellen" kann durch die Sicherheit nicht ersetzt werden, mit der Sellin seine These vorträgt.

[3]) Sellin: Eschatologie S. 177ff. geht aus vom Paradiesmenschen. Auch gegen seine Rekonstruktion läßt sich derselbe Einwand erheben: Wie konnte aus der Wiederkehr einer Privatperson plötzlich die eines Königs oder Davids werden? Diese Kluft läßt sich von seiner Anschauung aus nicht überbrücken.

Von den beiden später bezeugten Parallelen zu Adam, dem Urmenschen in Job. 15₇f. (Gunkel: Genesis³ S. 33 f.) und dem Siegelbewahrer des Paberit in Hes. 28₁ff. (vgl. oben S. 166), kommt hier nur die letztere in Betracht, weil sie allein ein Königtum voraussetzt. Beide stammen aus der Fremde[1]); diese weist bestimmt nach Phönikien hin, wo das Königtum in der Tat, wie bei den Amorritern überhaupt, uralt ist. Wenn auch die Israeliten die Idee des Messias von ihnen übernommen haben, so sollen die Amorriter damit nicht als die letzten Schöpfer bezeichnet werden. Vielleicht, ja wahrscheinlich haben sie diese Vorstellung auch erst von auswärts entliehen; das zu untersuchen, ist erst im Zusammenhang mit der ganzen Geschichte der Eschatologie und der Prophetie möglich. Hier genügt es, den nicht-israelitischen Ursprung des Messias erwiesen zu haben.

2. Das Alter der messianischen Hoffnungen im weiteren Sinne.

Um den Messias als den genannten oder gedachten Mittelpunkt gruppieren sich die messianischen Hoffnungen im weiteren Sinne des Wortes, die Verheißungen eines goldenen Zeitalters am Ende der Tage. Der Messias ist nur die monarchische Zuspitzung der Eschatologie; streicht man ihn aus der Verkündigung der älteren Propheten, so ist die notwendige Konsequenz, die Heilserwartungen überhaupt aus ihren Schriften auszumerzen. Und umgekehrt: Ist das hohe Alter des Messias erwiesen, so gilt dies prinzipiell auch für die allgemeinen Verheißungen. Da aber eine einseitige Literarkritik vor keiner Vergewaltigung des Textes zurückschreckt, auch wenn es sich nur um eine vorgefaßte *petitio principii* handelt, so ist es wünschenswert, auch diese Frage noch einmal rückblickend geordnet zu beantworten.

Soweit die sittlich-religiösen Ideale der großen Schriftpropheten in der Endzeit erfüllt werden sollen, sind sie selbstverständlich ihr persönliches Eigentum, wie keiner weiteren Ausführung bedarf. Häufig aber hat sich gezeigt, daß nur eine sekundäre Vertiefung stattgefunden hat, während ältere mythologische Vorstellungen auf der Oberfläche liegen. So ist z. B. die Ausbreitung der Jahvereligion zu allen Völkern eine spezifisch prophetische Anschauung, wenngleich sie vielleicht angeregt wurde durch die verwandten Hoffnungen auf ein Weltreich und das Zusammenströmen aller Schätze in Jerusalem. Die ursprüngliche makrokosmische Idee der Bundesschließung wird von Jeremia und Hesekiel ganz innerlich aufgefaßt und zu der erhabenen Verheißung eines neuen Herzens umgestaltet. Den Gedanken des Völkerfriedens, der anfänglich in den Kreisen der Bauern heimisch war, hat Jesaja aufs engste mit seinem Kampf gegen die Kultur verbunden.

[1]) Das lehrt ihr hochmythologischer Inhalt; auch Hiob ist ja voll von fremden Stoffen. Wenn Sellin: Eschatologie S. 179 auf diese Parallelen besonderes Gewicht legt, so würde er gerade damit den fremden Ursprung der Messiasidee beweisen, den er ausdrücklich leugnet.

Die Umwandlung der menschlichen Natur wird nicht mehr als Unsterblichkeit, sondern als Sündlosigkeit gedeutet. Man hat daher ein Recht, das sittlich-religiöse Gewand als eine prophetische Einkleidung den Ideen wieder abzustreifen, wenn man sie in ihrer vorprophetischen Nacktheit erkennen will. Die volkstümliche Eschatologie war nicht sittlich, sondern patriotisch orientiert[1]).

Das folgt aus den beiden Beispielen der vorprophetischen Zeit, die wir im Segen Judas und in den Bileamliedern besitzen; das folgt aber auch aus den politischen Hoffnungen überhaupt, die in der Endzeit erfüllt werden sollen. Die Politik hat mit der Ethik nichts zu tun, ist ihr im Gegenteil meist entgegengesetzt. Wo vom messianischen Reich die Rede ist, begnügt man sich in der Regel nicht mit der Vernichtung und Unterwerfung der Nachbarn, sondern macht die ganze Welt dem Könige Israels untertan. Diese Erwartungen sind mit der Messiasgestalt aufs engste verknüpft, und darum gilt von beiden dasselbe: Sie müssen in der vorexilischen Zeit entstanden sein, als Israel noch einen politischen Staat und politische Interessen besaß. Nun hat sich aus inneren Gründen gezeigt, daß der Gedanke der Weltherrschaft aus der Fremde stammen muß. Ist aber die Weltherrschaft vom Messias unabtrennbar — und sie ist schon in der ältesten Überlieferung Gen. 49_{10} bezeugt — so kann auch der Messias nicht israelitischen Ursprungs sein. Hier bestätigt sich das Ergebnis, das im Vorhergehenden von ganz anderen Gesichtspunkten aus gewonnen wurde.

An dritter Stelle sind die mythologischen Motive zu nennen, die sich unter dem gemeinsamen Titel einer Wiederkehr des goldenen Zeitalters zusammenfassen lassen. Eine einheitliche Abbildung der verschiedenartigen Vorstellungen ist unmöglich; bald stößt man auf makrokosmische Ideen wie die vom Naturgesetz des *Bundes*, die nicht in Israel entstanden sein können, bald auf nomadische Gedankenreihen wie die von Milch und Honig, bald auf Bauernhoffnungen wie die von Tier- und Völkerfrieden, bald auf eine primitive naturmythologische Spekulation, die das Weltbild beeinflußt, und so fort. Ein buntes Gemisch von Beduinischem und Bukolischem, Spekulativem und Märchenhaftem, Prophetischem und Priesterlichem ist in dieser Naturmythologie vereinigt. Was an Idealen in den verschiedenen Schichten und Berufskreisen Israels lebendig war, mag es nun einheimischen oder fremden Ursprungs sein, das ist hier zusammengekommen, von den Flügeln der Sehnsucht beschwingt. Ebenso wenig wie beim Messias speziell steht hinter diesen allgemeinen Hoffnungen ein einziger bestimmter Mythus von der Urzeit oder von der Endzeit, den die literarhistorische Forschung zu rekonstruieren die Aufgabe hätte; es handelt sich vielmehr um Einzelideen mythologischer Art, die in dieser Mannigfaltigkeit ihren Ausdruck gefunden haben, alle zusammen-

[1]) Hierher gehört auch der Restgedanke, auf den Sellin: Eschatologie S. 158 verweist, um das Gegenteil wahrscheinlich zu machen. Die andern Gründe Sellins halten noch weniger Stich.

gehalten durch die Grundanschauung von der Wiederkehr paradiesischer Zustände (vgl. oben S. 144ff. Buch III „das goldne Zeitalter“).

Man wird darum auch nicht erwarten dürfen, daß alle eschatologischen Vorstellungen in der Paradiessage der Genesis bezeugt sind; immerhin ist ein Vergleich von Interesse, um zu erkennen, wie weit sich die Urzeitsagen mit den Verheißungen decken. Natürlich hat es außer Gen. 1—3 noch andere Erzählungen vom Weltanfang gegeben, von denen wir nicht wissen; zwei von ihnen lassen sich noch ungefähr aus Hes. 28 und Job 15 7 f. erschließen. Überdies werden Gen. 1—3 in vielen Fassungen umgelaufen sein, ehe sie die gegenwärtige Gestalt erhielten. Eine Übereinstimmung ist in der Tat bis zu einem gewissen Grade vorhanden. Die messianischen Hoffnungen auf ein Reich des Friedens gehen zwar über das hinaus, was in der jetzigen Überlieferung von der goldenen Urzeit berichtet wird; aber einzelne Spuren lehren, daß einst der Endzeit Entsprechendes erzählt wurde. Die nüchternen Speisegebote (Gen. 1 29; 2 16) sind der letzte Überrest der einst hochpoetischen Sage von dem Frieden, der durch kein Blutvergießen gestört wurde. Auch das mythische Weltbild, das wir an einzelnen Stellen der Eschatologie antrafen, schimmert in Gen. 2 noch dunkel hindurch (vgl. oben S. 168), deutlicher freilich in Hes. 28 (vgl. oben S. 166).

Andere eschatologische Ideen wie die des Bundes, die Speise von Milch und Honig und die strotzende Fruchtbarkeit sucht man in der Paradiessage vergeblich. Umgekehrt fehlt Einzelnes, was für sie charakteristisch ist, in der biblischen Eschatologie, wie die redenden Tiere und die Wunderbäume. Der Hauptunterschied indessen besteht in dem Ersatz Adams durch den König. Im großen und ganzen ist die Ausmalung der Endzeit bei den großen, vorexilischen Propheten etwas nüchterner und den wirklichen Verhältnissen angepaßter als die Schilderung der Urzeit, wenngleich die märchenhaften Züge niemals ganz verwischt sind. Bei den Propheten nach dem Exil dagegen tritt das Mythologische in stärkerem Maße zu Tage und steigert sich bei den Apokalyptikern ins Phantastische und Groteske. Durch diesen Vergleich wird unsere These bestätigt, daß man nicht einfach einen bestimmten Mythus in die eschatologische Zeit übertragen hat, sondern daß bei der Ausmalung der Urzeit wie der Endzeit dieselben schöpferischen Kräfte der epischen Phantasie tätig gewesen sind[1]).

Welches war nun das treibende Motiv, das diese Kräfte auslöste und zur wirksamen Entfaltung brachte? Mit den Idealen der Politiker haben diese mythologischen Vorstellungen nichts zu tun, teilweise widersprechen sie ihnen sogar; so bedeutet die Verheißung des ewigen Völkerfriedens die Aufhebung der Politik. Eben deshalb konnten sich auch die großen Schrift-

[1]) Darum vermeidet man besser auch, von einem „Schema Urzeit = Endzeit“ zu reden. Der Ausdruck ist zwar nicht falsch, wenn man ihn richtig versteht, aber doch irreführend; denn ein solches „Schema“ ist nirgends nachweisbar, ja man darf geradezu sagen: Die Endzeit wird eben nicht schematisch der Urzeit gleichgesetzt.

propheten diesen Gedanken aneignen, da ihr „politisches" Ideal in der Verwerfung jeder Politik als eines gottlosen Frevels bestand. Im übrigen sind die mythologischen Vorstellungen auch *den Schriftpropheten nicht kongenial*; diese konnten sie nur verwenden, indem sie sie umbogen und auf das kulturelle oder sittliche Gebiet übertrugen. Einzelnes mutet direkt als Fremdkörper an, der überhaupt nicht assimiliert wurde, wie der Tierfriede. Aber im Grunde genommen steht das ganze Paradiesideal in unvereinbarem Widerspruch mit dem prophetischen Ideal; denn während dieses sittlich-religiös bedingt ist, liegt jenes jenseits von gut und böse, weil es sich auf die Natur bezieht und aus der Sehnsucht des Menschen nach Glück geboren ist. Die eigentliche Idealzeit der Schriftpropheten war nicht das Urzeitalter der Welt, sondern die mosaische Epoche, nicht wegen der Wunder und Taten Gottes, die für die spätere Betrachtung vielfach mit denen der Urzeit zusammenflossen, sondern wegen der autoritativen Bedeutung der damals geschaffenen sittlich-religiösen Normen. Es ist darum völlig begreiflich, daß die Propheten eine Wiederkehr der mosaischen Zeit herbei wünschten und daß sie mit ihren Farben die Heilszeit am Ende der Tage ausmalten. Wenn sie sich damit nicht begnügten, sondern auch und sogar in erster Linie eine Wiederholung des Paradieses erwarteten, so müssen sie hierin von älteren Vorbildern abhängig sein.

Die *Wiederkehr des Paradieses* ist demnach, wie innere Gründe mit Sicherheit lehren, eine volkstümliche Vorstellung, vor der Zeit der großen Schriftpropheten entstanden. Da es sich aber um eine eschatologische Hoffnung handelt, die von der Prophetie unablösbar ist, so muß sie ursprünglich in den Kreisen der Propheten vor Amos geläufig gewesen sein. Wenn man postuliert, daß diese Propheten Verheißungen verkündeten, in denen sie die Heilszeit Israels mit mythologischen oder märchenhaften Motiven nach Analogie des urzeitlichen Paradieses schilderten, dann werden die messianischen Ideen der kanonischen Propheten als Entlehnung oder als Anlehnung an die Orakel ihrer Vorgänger sofort verständlich. Ein solches Postulat nun wird durch einzelne Sprüche der Überlieferung bestätigt. Es gab, wie Worte des Amos lehren (vgl. oben S. 75), schon vor ihm Propheten, die den Tag Jahves als einen heilseschatologischen Begriff kannten; obwohl ihre Verheißungen verloren gegangen sind, läßt sich nicht bezweifeln, daß sie die Endzeit als Paradieszeit dachten und ausmalten. Wie der Gedanke von der Wiederkehr des Paradieses entstanden ist, kann erst untersucht werden, wenn zuvor auch die Unheilseschatologie auf ihre ältesten Bestandteile hin analysiert worden ist; jedenfalls aber ist er von der Wiederkehr des Paradieskönigs unabtrennbar. Einen der ἀποκατάστασις πάντων oder der *Wiederkehr aller Dinge* entsprechenden Ausdruck hatten die Hebräer nicht[1]).

---

[1]) Der Ausdruck שוב שבות bezeichnet nicht die allgemeine Wiederherstellung, sondern die Wendung.

Fünftes Buch
Der prophetische Messias

I. Literarische Analyse der Ebed-Jahve-Lieder.

1. Das erste Lied (Jes. 42 1–4).

Mit dem Namen Ebed-Jahve-Lieder pflegt man diejenigen Dichtungen Deuterojesajas zu bezeichnen, die von den Schicksalen des Knechtes Gottes handeln. Duhm hat sie zuerst als eine besondere Größe aus Jes. 40 – 55 ausgesondert; doch hat man sich bisher weder über ihren Umfang noch über ihre Interpretation einigen können. Am weitesten verbreitet ist die kollektivische Deutung auf Israel, die mit besonderer Energie von Budde und Giesebrecht vertreten worden ist, oder auf einen Kern in Israel, das ideale Israel oder die Prophetie. Weitere Kreise huldigen zweitens der historischen Deutung, die an eine individuelle Gestalt der Geschichte denkt; man hat aber sehr verschieden geraten, auf Jeremia, Jojachin, Serubbabel, Nehemia oder gar Eleasar, einen Märtyrer zur Zeit des Antiochus Epiphanes (Bertholet). In seinem neuesten Buche hat sich Sellin besonders für Jojachin eingesetzt. Neben ihm darf Staerk als der klassische Verfechter dieser Hypothese gelten. Drittens kommt die messianische Deutung in Betracht. In der tradionellen Auffassung als Weissagung auf Christus spielt sie für die Wissenschaft keine Rolle mehr; sie ist aber modifiziert und erneuert worden zuerst von Gunkel, dann weiter ausgeführt in der ersten Auflage des vorliegenden Buches.

Das erste Lied findet sich Jes. 42 1–4:

1 *Siehe, mein Knecht, den ich nicht lasse,*
mein Erwählter, den ich innig liebe,
auf den ich meinen Geist gelegt,
wird den Völkern das Recht bringen.

2 *Er schreit nicht und ˹ruft˺ nicht,*
läßt seine Stimme nicht draußen ertönen.
3 *Aber ˹ich˺ will das geknickte Rohr nicht zerbrechen,*
den glimmenden Docht nicht ˹auslöschen˺.

Getreulich wird er das Recht hinaustragen,
4 *wird nicht verlöschen, noch ˹zerbrochen werden˺,*
bis er auf Erden das Recht gegründet.
Auf seine Thora harren die Heiden[1]).

---

[1]) In v. 2 lies ישאג (Reifmann), in v. 4 punktiere יֵרוֹץ mit Cod. Bab. Be-

Das Lied hat die Form eines Orakels; denn Jahve redet. Genauer ist es eine Verheißung, nicht direkt an den Knecht gerichtet, aber doch mit Bezug auf ihn gesprochen. Da Einleitungs- und Schlußformeln fehlen, ist die Abgrenzung schwierig, wenigstens nach rückwärts. Das Folgende gehört sicher nicht mehr dazu, wie die prophetische Introduktion lehrt: *So spricht Jahve.* Dadurch wird ein Zusammenhang ausgeschlossen, weil Jahve im Vorhergehenden bereits das Wort hat. Mit 42_{4} endet demnach die Verheißung. Weniger leicht ist die Frage nach dem Anfang zu beantworten. Vorher liest man ein Gerichtswort zur Verherrlichung Jahves, der den Cyrus berufen hat und Zion zuerst diese Botschaft verkünden ließ; damit ist eine Polemik gegen die Götzen verbunden, die eitel Trug und Wind sind, weil sie die Zukunft nicht voraus wissen (41_{21-29}). Das Thema ist also die Frage nach dem wahren Gott, die durch den Hinweis auf die erfüllten Jahveorakel beantwortet wird. Ein Zusammenhang mit dem Ebed-Jahve-Lied wäre nun wohl denkbar: Dieser wahre Gott, der allein die Zukunft vorausweiß, soll durch seinen Knecht bis ans Ende der Welt verbreitet werden; unausgesprochen wäre zu ergänzen: Dann ist es mit der Herrschaft der Götzen vorbei. Andere Gerichtsworte empfehlen in der Tat eine solche Kombination, besonders 45_{18-25}, wo ebenfalls der Missionsgedanke den Abschluß bildet: Nachdem Jahves Größe vor Gericht festgestellt worden ist, sucht er, alle Enden der Erde zur Bekehrung zu bewegen. Trotzdem macht die Form des Ebed-Jahve-Liedes einen Zusammenhang mit dem vorhergehenden Gerichtswort unmöglich. Wäre 40_{21} – 41_{4} wirklich einheitlich aufgebaut, so müßten in dem Ebed-Jahve-Liede die Heiden wie 40_{21} angeredet sein; es wird aber von den Völkern in der dritten Person gesprochen. In der analogen Stelle (45_{22}ff.) wendet sich Jahve ganz korrekt an die Enden der Erde in der zweiten Person. Das Ebed-Jahve-Lied ist also in sich selbständig und umfaßt nur 42_{1-4}.

---

sondere Schwierigkeit macht v. 3, der im Zusammenhang völlig unverständlich ist. Man versteht ihn gewöhnlich von dem leisen und behutsamen Vorgehen des Gottesknechtes, daß er nichts zertrete und zerknicke. Aber warum wird dies betont? Bei einem Weltmissionar muß man das Gegenteil erwarten; wie soll er die Völker gewinnen, wenn er seine Stimme nicht draußen erhebt und wenn er nur auf die Armen und Geringen Rücksicht nimmt? Im Gegenteil, er müßte laut schreien, daß sein Wort bis ans Ende der Welt dringt; er müßte sich vor allem an die Starken und Mächtigen, die Könige und Fürsten wenden, wenn er Erfolg haben will. Dazu kommt der logische Widerspruch mit v. 4; dort heißt es: Er soll selbst nicht zerbrechen und selbst nicht verlöschen, hier dagegen: Er soll Andere, die wie ein geknicktes Rohr sind, nicht zerbrechen, und Andere, die wie ein glimmender Docht sind, nicht verlöschen. Dieser Widerspruch ist leicht zu beseitigen, wenn man sich entschließt, statt der dritten Person die erste zu lesen: אשבור und אכבנה. Dadurch wird der Text nicht nur lesbar, sondern zugleich auch ein innerer Zusammenhang mit dem folgenden Verse und den andern Ebed-Jahve-Liedern hergestellt. Die hier vorliegende Schwierigkeit haben schon Giesebrecht: Der Knecht Jahves S. 25 und Zillessen ThLZ. XXVIII, 1903, Sp. 133f. empfunden, wollen aber das Passivum korrigieren.

Eingeleitet wird es durch ein einfaches *Siehe*, genau so wie das letzte Ebed-Jahve-Lied (52 13) und wie zwei andere Sprüche Deuterojesajas (49 22; 52 7 [vgl. das Schlußwort von 52 6]). Daran schließt sich das Subjekt *mein Knecht*, das zunächst nach echt deuterojesajanischem Stil durch eine Reihe von Appositionen im Relativsatz feierlich hervorgehoben wird. Alle drei Strophen drehen sich um denselben Gedanken: Der Knecht Gottes soll den Völkern das Recht bringen. Die göttliche Verheißung bürgt für den Erfolg, der gegenwärtig in Frage gestellt ist. Denn der Ebed ist in großer Not; es scheint nicht so, als ob er je sein Ziel erreichen werde. Die Not, in der er sich befindet, wird nur in Bildern umschrieben und ist daher nicht klar erkennbar. Er gleicht dem glimmenden Docht, der nahe daran ist zu verlöschen, und dem zerknickten Rohr, das nahe daran ist, völlig zerbrochen zu werden. Daher erklärt es sich, daß er gegenwärtig nicht „schreit" und nicht „ruft", d. h. kein Recht verkündet. Keiner von allen, die draußen sind, hört seine Stimme; sie harren vergeblich auf seinen Urteilsspruch. Aber Jahve tröstet sie; sein Knecht wird, allem Schein zum Trotz, seine hohe Aufgabe dennoch erfüllen.

Als seine Aufgabe wird genannt, משפט und תורה zu verbreiten; diese Ausdrücke sind ursprünglich juristisch-priesterliche Termini und bedeuten das *bürgerliche* und das *heilige Recht*. Hier aber besagen sie ungefähr dasselbe wie die *wahre Religion*; denn das Recht stammt im letzten Grunde von Gott selbst. Wenn die Völker nach Jerusalem wallfahrten, um sich von dort Thora zu holen (Jes. 2 2), so werden sie damit zu Jüngern der Jahvereligion. Der Gottesknecht ist demnach in gewissem Sinne der Weltmissionar, der die Heiden zu der Verehrung Jahves bekehren soll. Aber dieser Weltmissionar ist ganz anderer Art, als wir ihn uns vorzustellen pflegen; er ist einfach als König gedacht, der im Namen seines Gottes Recht spricht und der eben dadurch die Religion seines Gottes verbreitet. Die hier gebrauchten Bilder passen nicht zu einem Propheten, wohl aber zu einem Könige, der die Pflicht hat, als oberster Richter משפט und als *summus episcopus* תורה zu verkünden. Die Parteien, die Recht suchen, stehen draußen vor dem Palast; sie harren auf das Erscheinen des Königs, die Audienz und den Urteilsspruch, um sich seiner weisen, von Jahve gefügten Entscheidung zu unterwerfen.

Den Namen des kranken Königs nennt der hebräische Text nicht, und erst die LXX fügen *Jakob* im ersten und *Israel* im zweiten Halbvers hinzu. Wäre diese Lesart über jeden Zweifel erhaben, so wäre damit auch über die Person des Ebed entschieden. Aber gegen die LXX lassen sich zunächst zwei formale Gründe einwenden: 1. Es ist leicht begreiflich, daß *Jakob* und *Israel* nach parallelen Stellen wie 41 8 eingeschoben würde, während man umgekehrt nicht einsieht, warum diese Wörter gestrichen sein sollten; denn zufällige Weglassung ist ausgeschlossen. 2. Die Zusätze passen nicht in den Rhythmus und erweisen sich damit als sekundär. Gewichtiger sind die

sachlichen Bedenken. 3. Was hier geschildert wird, ist ohne Zweifel ein Individuum. Unter einem Richter und Weltmissionar stellt man sich zunächst einen Einzelnen vor, kein Volk. Dasselbe gilt von den Bildern des Schwerkranken. Von einem *glimmenden Docht* hören wir nur noch Jes. 43_{17}; häufiger ist von der *verlöschenden Lampe* oder vom *Lebenslicht* die Rede. Ähnliche Bilder sind auch im Babylonischen geläufig; so heißt es in dem Klagelied eines Einzelnen an die Göttin Ischtar (AOTB. I, S. 88, Z. 87 f. [2. Aufl. S. 260]):

Mein finsteres, rauchendes (?) Kohlenbecken möge (wieder) leuchten,
Meine verlöschte Fackel werde (wieder) entflammt!

In einem anderen individuellen Klagelied hören wir (ebd. S. 89, b, Z. 6 f. [2. Aufl. S. 260]):

Du hast mich geschlagen (?) und einem Kranken gleich gemacht!
Der starke Feind hat mich wie ein einzelnes Rohr geknickt (?)!

Von Jes. 42_3 abgesehen, findet sich das Bild vom *zerknickten Rohr* im Alten Testament nur noch Jes. 36_6 (= II Reg. 18_{21}); Hes. 29_6 f., an allen diesen Stellen sekundär auf Ägypten übertragen. Die Übertragung dieser individuellen Bilder auf ein Kollektivum ist also nicht unmöglich; es soll auch nur behauptet werden, daß sie ursprünglich von einer Einzelperson hergenommen sind und überall da auf eine solche bezogen werden müssen, wo nicht ausdrücklich eine kollektivische Deutung gefordert wird. In dem hebräischen Text des Ebed-Jahve-Liedes weist nichts darauf hin, daß man unter dem Gottesknecht das Volk Israel verstehen müsse. Immerhin kann hier die Möglichkeit einer kollektivischen Auffassung nicht geleugnet werden; eine sichere Entscheidung der Streitfrage werden erst die anderen Lieder bringen.

Merkwürdig ist der Schlußsatz: *Auf seine Thora harren die Heiden.* Derselbe Gedanke begegnet uns 51_{4-5}:

4 *Lauscht mir, ⸢ihr Nationen⸣,*
⸢ihr Völker⸣, höret auf mich!
Thora geht von mir aus,
mein Recht wird zum Licht der Heiden.
5 *⸢In Bälde nähert sich⸣ mein Heil, ⸢ ⸣*
und meine Arme richten die Völker.
Schon harren die Heiden auf mich
und warten auf meine Arme[1]).

Ob hier Jahve oder sein Knecht redet, läßt sich nicht entscheiden; sachlich läuft Beides auf dasselbe hinaus. Beachtenswert ist aber, daß hier die wahre Religion nicht nur unter dem Bilde des *Rechtes*, sondern auch des *Lichtes* gedacht wird. Der Verfasser könnte daher ebensogut sagen: „Auf

[1]) Lies עמּים und לאמּים, ferner רגע יקרב צדקי und streiche יצא ישעי (Kittel, Staerk).

sein Licht harren die Heiden." Jedenfalls muß er an Vorstellungen und Hoffnungen anspielen, die in heidnischen Kreisen gehegt wurden. Sellin hat zuerst an babylonische Hymnen erinnert, die sich merkwürdig nahe, fast wörtlich, mit unserm Text berühren. So wird Schamasch gefeiert (AOTB. I, S. 81f. [2. Aufl. S. 243]):

Herr, der die Finsternis erleuchtet, der öffnet das ... Antlitz,
Barmherziger Gott, der aufrichtet den Gebeugten, schützt den Schwachen,
Auf Dein Licht harren die großen Götter,
Die Anunnaki allzumal schauen Dein Antlitz.

Übereinstimmende Zungen lenkst Du in Harmonie:
Erhoben sind ihre Häupter, schauend das Licht der Sonne;
Sobald Du erscheinst, sind sie voll Freude und Jauchzen.

Du bist das Licht der Enden des fernen Himmels,
Der weiten Erde Augenziel bist Du,
Dich schauend freuen sich die zahlreichen Menschen.

In einem anderen Hymnus an Schamasch heißt es[1]):

Schamasch, wenn aus dem großen Berge Du herauskommst,
aus dem großen Berge, dem Berg der Quellhöhlung Du herauskommst ...
Dann treten die großen Götter zum Gericht vor Dich hin,
treten die Anunnaki, um Entscheidung zu fällen, vor Dich hin;
Die Menschen, die Völker insgesamt, harren auf Dich,
Das Getier, das sich regt, das vierfüßige;
Auf Dein großes Licht sind ihre Augen Dir zu gerichtet.
Schamasch, weiser, hoher, Dich selbst beratend bist Du,
Schamasch, ein hoher Entscheider (?), der Richter von Himmel und Erde bist Du!

Ein Zusammenhang solcher Schamasch-Hymnen mit den Ebed-Jahve-Liedern ist nicht unmöglich, da Deuterojesaja in Babylonien gelebt hat und auch sonst direkt oder indirekt von babylonischen Vorstellungen abhängig ist. Dafür spricht 1., daß die Bilder vom glimmenden Docht und zerknickten Rohr im Babylonischen häufiger sind als im Alten Testament; in dem Schwemmland des unteren Euphrath spielte auch das Rohr naturgemäß eine viel bedeutendere Rolle als in Palästina, wo man Schilf nur selten antrifft. Bezeichnender Weise ist das Bild vom geknickten Rohr im Alten Testament sonst auf Ägypten beschränkt, neben Babylonien das typische Schilfland. 2. Sehr merkwürdig ist die fast wörtliche Übereinstimmung, wonach die Völker auf das Licht des Sonnengottes oder des Ebed Jahve harren.

[1]) Zimmern: Babylonische Hymnen und Gebete (Alter Orient VII, 3). Leipzig 1905. S. 14f. Sekundär wird auch Nusku als Sonnengott und Richter gefeiert; vgl. Jastrow I, S. 486ff.

Immerhin könnte man hier an einen Zufall glauben, wenn nicht 3. hinzukäme, daß in beiden Literaturen mit dem Licht das Recht verbunden ist. Schamasch, der Sonnengott, ist zugleich der Richter von Himmel und Erde; die Menschen warten nicht nur auf sein Licht, sondern auch auf seine gerechte Entscheidung. Genau so bringt der Gottesknecht den Völkern Licht und Recht.

Wenn wirklich ein Zusammenhang anzunehmen ist, so wäre er mehr gegensätzlich orientiert, wie ja die meisten Entlehnungen polemisch in ihr Gegenteil verkehrt werden: Nicht Schamasch, sondern Jahve ist das Licht der Welt; nicht auf die Thora und das Licht des Sonnengottes, sondern auf Jahve harren die Völker. Wie Schamasch seine Anunnaki hat als göttliche Boten, die zum Gericht vor ihn treten, seine Entscheidung einholen und sein Urteil vollziehen, so hat Jahve seinen Knecht als Vezier, der überall bis ans Ende der Welt seines Gottes Rechtssatzungen verbreitet. Vor allem aber, Schamasch wird gepriesen, weil er den Menschen das physische Licht der Sonne bringt. Wenn seine Strahlen des Morgens erscheinen, dann hebt der Kummervolle, der des Nachts sein Bett mit Tränen weggeschwemmt hat, das Antlitz voll Trost empor; die lachende Sonne scheucht alle Not. Zugleich ist Schamasch alltäglich der Richter der Menschen, der auf seiner Weltwanderung alles sieht, alles weiß und alles durchschaut. Darum fürchten ihn die Bösen und hoffen die Frommen auf ihn als den gerechten Entscheider. Ja, er ist in gewissem Sinne der höchste Gott; sein Aufgang des Morgens ist ein großer Triumph. Diese Lieder lehren und bildliche Darstellungen bestätigen, daß dann alle Götter, die großen und kleinen, versammelt sind, das werdende Licht zu begrüßen. So kommen ethische und religiöse Gedanken hinzu, aber die naturhafte Grundlage schimmert überall durch. Davon kann bei Deuterojesaja keine Rede sein. Alles ist ins Geistige, Überweltliche, rein Religiöse transponiert; das Licht, das Jahve oder sein Knecht bringen, ist nirgends das Licht der Sonne, sondern die wahre Religion, die alle Herzen erwärmt und erleuchtet.

Trotzdem bleiben Bedenken gegen diese Konstruktion bestehen, vor allem deswegen, weil man die Verherrlichung des Schamasch in den Hymnen und des Königs im Hofstil nicht ohne weiteres miteinander kombinieren darf. Nun könnte man vielleicht vermuten, daß König und Sonne zusammenhängen, daß man den babylonischen Herrscher in bestimmten Hofliedern nach Art des Schamasch, der ja auch ein königlicher Richter war, gefeiert habe. Aber diese Annahme ist nicht zu beweisen. Vielmehr wird man Deuterojesajas Anspielung aus damaligen Königsliedern erklären müssen, wie sie in dem Briefe eines assyrischen Höflings vorausgesetzt werden, der an seinen König schreibt: *Wer sollte einen guten Herrn nicht lieben? Steht denn nicht im Liede von Akkad: »Wegen deines gnädigen Mundes, mein Hirte, harrt alle Welt auf dich?«* [1]).

[1]) Harper IV, 435; vgl. Klauber AO. XII, 2 S. 23.

2. Das zweite Lied (Jes. 42$_{5-9}$).

Über die Abgrenzung des **zweiten Liedes** (42$_{5-9}$) kann kein Zweifel sein. Es beginnt mit der prophetischen Introduktion: *So spricht Jahve,* die ganz im Stile Deuterojesajas hymnisch erweitert ist:

der den Himmel schuf und ihn ausspannte,
der die Erde festigte, und was darauf sproßt,
der Odem gibt den Menschen auf ihr
und Geist denen, die darauf wandeln.

v. 5 enthält demnach die **Einleitung**. Dann folgt der Gottesspruch, der mit der göttlichen Introduktionsformel beginnt: *Ich bin Jahve* und mit derselben Formel schließt: *Ich bin Jahve, das ist mein Name,* aber hier, wie oft bei Deuterojesaja, noch durch einen längeren hymnischen **Schluß** erweitert (v. 8—9):

Meine Ehre lasse ich keinem Anderen,
noch meinen Ruhm den Götzen.
9 *Das Alte, siehe, es ist erfüllt,*
und Neues tue ich kund.
Ehe es sproßt, laß ich es euch hören.

Das **Korpus**, völlig eingebettet in hymnische Motive, umfaßt nur v. 6—7 und enthält eine **Verheißung**:

6 *Ich bin Jahve und berufe dich in Gnaden,*
ich ‘fasse’ dich bei der Hand,
ich ‘bilde’ dich und ‘mache’ dich zum Bund für das Volk, ‘ ’
7 *zu öffnen blinde Augen,*
herauszuführen aus dem Kerker Gefangene,
aus dem Gefängnis, die im Finstern sitzen[1]).

Hinter *zum Bund für das Volk* fügt der Text noch hinzu: *und zum Licht der Heiden.* Die Worte לאור גוים werden aber von **Budde** mit Recht beseitigt; obwohl er der kollektivischen Deutung des Ebed Jahve huldigt, wird man ihm hierin zustimmen müssen. Denn 1. fehlen die fraglichen Worte noch in einem Teil der LXX; ihre Einsetzung erklärt sich leicht aus der Parallele 49$_{6}$, während man nicht einsieht, warum sie gestrichen sein sollten. 2. In dem nahe verwandten Ebed-Jahve-Lied 49$_{8-13}$ wird 42$_{6}$ zum Teil wörtlich wiederholt; da fehlt *zum Licht der Heiden* noch im hebräischen Text, während es in einzelne LXX-Handschriften bereits eingedrungen ist. 3. Entscheidend ist der Zusammenhang mit dem Folgenden, der freilich von den Exegeten heiß umstritten wird.

Zunächst fragt sich, wie der Ausdruck לברית עם zu verstehen sei. Man hat die merkwürdigsten Theorien vorgetragen; so will **Budde**: *Ich setzte dich zum Volksbund,* worunter man sich nur schwer etwas vorstellen kann.

1) Es sind natürlich Consecutiva zu lesen.

Andere vermuten *Bundesvolk* oder *Religionsvolk*, bedenken aber nicht, daß das לעם ברית heißen müßte. Es bleiben nur zwei Deutungen übrig, die ernsthaft zu erwägen sind. Wie אור גוים, mag dies nun an dieser Stelle echt sein oder nicht, den *Lichtbringer für die Heiden* bezeichnet, so muß der parallel und wahrscheinlich danach gebildete Ausdruck ברית עם als *Bundesmittler für das Volk* Israel aufgefaßt werden. Das ist ohne Zweifel das nächstliegende Verständnis, von dem man nicht ohne zwingende Gründe abgehen darf. עם ist in der Regel das *Volk*, bisweilen kommt es allerdings auch für *Völker* oder *Menschen* vor, so zufällig in dem vorhergehenden Verse: *der Lebensodem gibt den Menschen* (לעם) *auf ihr*. Man sagt, wie dort müsse es auch hier die Menschen bedeuten (Staerk). Aber dieser Schluß ist nicht zwingend; warum soll nicht dasselbe Wort in zwei Versen verschieden gebraucht sein?

Entscheidend ist v. 7. Wie die meisten Exegeten zugeben, ist es unmöglich, seine Worte auf die Heiden zu beziehen und sie in geistig übertragenem Sinne von denen zu verstehen, die im Dunkel des Götzendienstes und im Kerker des Heidentums schmachten. Das ist modern gedacht, aber nicht antik. Deuterojesaja redet mehrfach von Blinden und Tauben, von Gefangenen und Eingekerkerten, aber immer nur zur Bezeichnung der Israeliten (42 16 ff. 22; 43 8). Der Text ist also auch hier auszulegen: „Ich mache dich zum Bundesmittler für das Volk Israel, seine blinden Augen zu öffnen und seine Gefangenen aus dem Kerker zu befreien." Wenn diese Auffassung richtig ist, muß לאור גוים Glosse sein, weil es sich nicht in den Zusammenhang fügt. Überdies muß der Ebed Jahve als Einzelperson von Israel unterschieden werden, da er Israel aus dem Exil erretten soll.

Diesem Ergebnis sucht man sich zu entziehen durch eine verzweifelte Übersetzung des לְ mit dem Infinitiv: „Ich bilde dich und mache dich zum Bund für das Volk, *indem ich* blinde Augen öffne und Gefangene aus dem Kerker befreie." Die gerundivische Verwendung des Infinitivs begegnet uns gelegentlich und kann darum nicht für unmöglich gelten, aber viel häufiger ist der finale Gebrauch und das nächstliegende Verständnis darum: „Ich mache dich zum Bund für das Volk, *zu dem Zweck, daß du* blinde Augen öffnest und die Gefangenen aus dem Kerker befreist." Von dieser Übersetzung abzugehen, ist kein Grund vorhanden, zumal man eine nähere Ausführung darüber erwartet, wie der Ebed Jahve zum Bundesmittler für Israel werden soll. Während demnach das erste Lied dem Gottesknecht eine Aufgabe nur an den Heiden zuschreibt, beschränkt dies zweite seine Pflichten auf Israel. Beide Gedanken stehen anorganisch in zwei selbständigen Verheißungen nebeneinander. Eine innere Verbindung ist auch nicht leicht herzustellen; trotzdem hängt Beides aufs engste zusammen, wie das dritte Lied lehrt.

3. Das dritte Lied (Jes. 49 1–6).

Das dritte Lied wird im allgemeinen richtig abgegrenzt: 49 1–6. Es beginnt mit einer lyrischen Introduktionsformel; der Ebed Jahve wendet sich an die Heiden (v. 1a):

1 Höret auf mich, ihr Völker,
merkt auf, ihr Nationen von fernher!

Das Korpus enthält eine Erzählung des Gottesknechts über seine Erlebnisse (v. 1b–6):

Jahve berief mich vom Mutterleib,
vom Mutterschoß an nannte er meinen Namen.
2 Er machte meinen Mund wie ein scharfes Schwert,
im Schatten seiner Hand barg er mich.
Er machte mich zu einem erlesenen Pfeil,
versteckte mich in seinem Köcher
3 und sprach zu mir: „Mein Knecht bist du, ‘ ’
durch den ich mich verherrliche.“

---

4 Ich dachte schon, umsonst sei meine Mühe,
für Lug und Schein verschwendet meine Kraft!
Und doch, mein Recht ist bei Jahve,
mein Lohn bei meinem Gott.

---

5 Denn nun spricht Jahve,
der mich bildete vom Mutterleib zu seinem Knecht,
um Jakob zu ihm zu bekehren
und Israel, daß es nicht hinweggerafft werde –
so werde ich geehrt in Jahves Augen,
und mein Gott ist meine Stärke –:

---

6 ‘ ’ „Zu gering ist es, dafür daß du mein Knecht bist,
aufzurichten die Stämme Jakobs
und die ‘Sprößlinge’ Israels zurückzuführen,
ich mache dich vielmehr zum Licht der Heiden,
daß mein Heil reiche bis ans Weltende“[1].

In die Worte des Ebed Jahve sind zwei Verheißungen eingefügt (v. 3. 6). Das Ganze aber ist kein Orakel und läßt sich überhaupt nicht

---

[1]) Aus rhythmischen Gründen ist es unmöglich, in v. 5 לֹא zu streichen; die Verbesserung in לוֹ ist unwahrscheinlich wegen der Stellung des Wortes. Gegen den überlieferten Text ist nichts einzuwenden, wenn man שׁוֹבֵב mit Staerk als *bekehren* auffaßt. Liest man mit Ehrlich לֵאָסֵף (statt לֹא יֵאָסֵף), wofür das parallele לְשׁוֹבֵב spricht, dann muß man um des Rhythmus willen ein Wort ergänzen. Am Anfang von v. 6 streiche וַיֹּאמֶר als Explizitum. Statt נְצִירֵי lies נִצְרֵי Ehrlich, weil der parallele Ausdruck ebenfalls vom Baum hergenommen ist.

unter die gewöhnlichen prophetischen Gattungen einreihen. Die einzige Parallele bieten die Monologe, in denen Jeremia die bitteren Erfahrungen seines Lebens vor uns ausschüttet. In dem tiefen Weh seiner Seele hat er, alle bisherigen Formen der prophetischen Literatur sprengend, das einsame Selbstgespräch als den allein dafür passenden Ausdruck geschaffen. Ein solcher Monolog liegt auch hier vor. Deuterojesaja hat, darin von Jeremia abhängig, diese Form übernommen, um in ihr die Leiden und Hoffnungen, die Gedanken und Stimmungen des prophetischen Gottesknechts niederzulegen. Schon aus stilistischen Gründen ist daher die kollektivische Auffassung des Ebed unmöglich; vor den Augen Deuterojesajas steht zweifellos das Bild eines Propheten. Wäre Israel als Prophet personifiziert, so müßte der Verfasser die Konsequenz bis auf die Wahl der Gattung erstreckt haben. Dafür fehlt es in der Tat nicht an einzelnen Beispielen (Balla S. 114ff.), aber der Redende muß genannt werden, was hier nicht geschieht (vgl. auch Jes. 40 27; 49 14). Überdies gilt als hebräische Stilregel, daß die Mehrheit von sich in der ersten Person Pluralis redet; der Ich-Stil ist sehr selten, und wo er sich findet, lassen „die alttestamentlichen Dichter durch ausdrückliche Angaben keinen Zweifel darüber, wer das Subjekt, das Ich ihrer Lieder sei“ (Balla). Endlich läßt sich auch das Bild vom *Mutterleib* bei einer allegorischen Deutung auf das Volk nur schwer erklären. Zu diesen formalen Gründen, die ohne v. 3 durchschlagend wären, gesellen sich die sachlichen.

Deutlich ist zunächst so viel, daß sich die beiden Verheißungen genau entsprechen müssen; denn die zweite (v. 6) soll die erste (v. 3) übertrumpfen. Die zweite kann nicht mißverstanden werden: *Ich mache dich zum Licht der Völker*; d. h. durch dich sollen die Heiden bekehrt werden. Der Gottesknecht hat vorher über die Erfolglosigkeit aller seiner Bemühungen geklagt (v. 4), jetzt aber wird ihm ein Doppellohn für seine Arbeit verheißen: ein geringerer und ein größerer. Die höchste Auszeichnung, die ihm verliehen wird, ist die Krone des Weltmissionars. Aber worin besteht der geringere Lohn? Dreimal wiederholt Deuterojesaja, allerdings in verschiedenen, aber doch nahe verwandten Ausdrücken, was er meint (v. 3. 5. 6); trotzdem haben die Exegeten das Kunststück fertig gebracht, mit Hülfe des verderbten Textes (v. 3) den klaren (v. 5. 6) zu verwirren. Die natürlichste Übersetzung, von der man ausgehen wird, lautet in v. 6: *Zu gering ist es ... die Stämme Jakobs aufzurichten und die Bewahrten Israels zurückzuführen, ich will dich vielmehr zum Licht der Heiden machen.* Das gibt einen ausgezeichneten Sinn: Die kleinere Aufgabe des Ebed ist die Wiederherstellung Israels, die größere aber die Gewinnung der Welt für die wahre Religion. Dasselbe war aus dem Inhalt der ersten beiden Lieder zu erschließen, nur daß dort in zwei selbständigen Gedichten lose nebeneinander stand, was hier zu einer inneren Einheit verbunden ist. Dieselbe Auffassung wird auch durch v. 5 bestätigt. Nach Art des Hymnenstils, der für Deuterojesaja charak-

teristisch ist und auch in diesen Ebed-Jahve-Liedern immer wieder beobachtet werden kann, ist ein längerer Partizipialsatz an *Jahve* gehängt: *der mich zu seinem Knechte bildete ..., um Jakob zu ihm zu bekehren und dafür zu sorgen, daß Israel nicht hinweggerafft werde.* Der Gedanke ist hier etwas anders gewendet als in v. 6 und im zweiten Liede; während dort von einer politischen Tatsache die Rede war: von der Befreiung der gefangenen Israeliten aus dem Gefängnis der Verbannung (42 7) oder von der Zurückführung der Israeliten aus dem Exil (49 6), so wird hier die sittlich-religiöse Vorbedingung betont. Im Grunde genommen ist Beides identisch: Die Wiederherstellung Israels erfolgt nur auf Grund seiner Bekehrung. Berücksichtigt man dies, so werden die beiden Aufgaben des Ebed Jahve einander noch entsprechender, so daß auch der innere Zusammenhang deutlicher hervortritt; die kleinere Aufgabe ist: Israel zu bekehren, die größere aber: die Welt zu bekehren. Beide Ziele soll der Gottesknecht erreichen; so ehrt ihn Jahve, so verherrlicht aber auch Jahve sich selbst durch ihn, durch seine Arbeit und seinen Erfolg. Es ist demnach falsch, wenn man v. 3 übersetzt: „Mein Knecht bist du, ... an dem ich mich verherrlichen will", es muß vielmehr heißen: *Mein Knecht bist du, ... durch den ich mich verherrlichen will,* zu ergänzen ist nach dem Zusammenhang des ganzen Liedes: an Israel und an den Heiden. Das brauchte nicht gesagt zu werden, da es sich von selbst versteht.

Wenn diese Interpretation richtig ist, so leuchtet ein, daß v. 3 verderbt sein muß. Die Überlieferung lautet: *„Mein Knecht bist du, Israel, durch den ich mich verherrlichen will."* Die stilistischen und logischen Gründe zwingen übereinstimmend zu dem Schluß, daß das Wort *Israel* interpoliert worden ist. Dafür sprechen endlich auch folgende Erwägungen: Das Wort paßt nicht in den Rhythmus des Liedes. Ferner pflegt Deuterojesaja neben „Israel" in den zweiten Stichos ein korrespondierendes „Jakob" zu setzen; der griechische Text in 42 1 ist dem Sprachgebrauch Deuterojesajas sehr viel kongenialer. Hier in 49 3 haben die LXX das fragliche Wort zwar gelesen, aber es ist bezeichnend, daß ein Teil Ἰσραήλ, ein anderer dagegen Ἰακώβ bietet; der Text scheint also keineswegs festgestanden zu haben. Noch merkwürdiger ist, daß „Israel" in einer hebräischen Handschrift fehlt; bei der vorzüglichen Überlieferung der Massora wird man dies nicht für einen Zufall ausgeben dürfen. Andererseits begreift man leicht, warum das Wort hier und 42 1 hinzugefügt wurde; es handelt sich einfach um eine mechanische Übertragung von anderen Stellen Deuterojesajas her, in denen zweifellos Israel der Ebed Jahve genannt wird. Man darf wohl sagen, schwerlich läßt sich der Beweis für die Unechtheit eines Wortes so lückenlos gestalten, wie es hier geführt worden ist: Textkritik, Rhythmus, Stil und Logik fordern die Streichung. Um aber die Überzeugungskraft noch zu verstärken, sei zu guter Letzt auch die Gegenprobe gemacht!

Die Forscher, die von dem vollen Text in v. 3 ausgehen und demnach

den Ebed Jahve mit Israel identifizieren, müssen 5 und 6 anders übersetzen, wenn sie sich dem Schluß entziehen wollen, daß der Gottesknecht nicht mit Israel identisch sein kann, weil er eine Aufgabe an Israel hat. Budde gibt den Text so wieder:

[5]Nun aber, ⌜so⌝ spricht Jahve,
Der mich von Mutterleib gebildet sich zum Knecht,
Indem er Jakob zu sich hinbrachte
Und Israel an sich ⌜sammelte⌝ —
Und ich ⌜wurde⌝ geehrt in Jahves Augen,
Und mein Gott wurde meine Stärke —
[6]Er spricht: Zu gering ists, daß du mir Knecht seiest,
Sofern ich die Stämme Jakobs wieder aufrichte
Und die Bewahrten Israels zurückbringe,
Vielmehr will ich dich zum Licht der Heiden machen,
Daß mein Heil bis ans Ende der Erde reiche.

Es genügt eigentlich schon, diese Übersetzung zu lesen, um die Unhaltbarkeit der Interpretation auf den ersten Blick zu erkennen. Denn zum Glück ist das Hebräische einer so geschraubten, unverständlichen Ausdrucksweise gar nicht fähig. Budde deutet den *Mutterleib* allegorisch auf die Anfänge des Volkes und versteht v. 5 „von der Hinführung Israels aus Ägypten zu Jahves Wohnsitz, dem Sinai, und seiner Sammlung zum geschlossenen Volke durch seinen großen Führer Mose". Aber Deuterojesaja konnte Jahve nicht sagen lassen *zu sich* statt „zum Sinai"; eine so hochmythologische Redewendung findet sich nicht einmal in den älteren, volkstümlichen Sagen. Überdies begreift man nicht, warum das *an sich Sammeln* so ganz anders erklärt wird als das *zu sich Hinbringen*. Indessen, bedenklicher als diese Einzelheiten, die außer Budde niemand aus dem hebräischen Text herauslesen wird, sind die logischen Fehler, die auch Andere dem Deuterojesaja zutrauen: 1. Wenn der Ebed Jahve mit Jakob und Israel identisch wäre, müßte es in v. 5 heißen: „Der mich zu seinem Knechte bildete, indem er mich zu sich hinbrachte und mich an sich sammelte", und entsprechend in v. 6: „Zu gering ists, daß du mir Knecht seiest, sofern ich dich wiederaufrichte und dich zurückbringe." Oder wenn der Verfasser das Objekt ausdrücklich nennen wollte: „Sofern ich die Stämme Jakobs wieder aufrichte", hätte er im Folgenden auch unpersönlich fortfahren müssen: „Vielmehr will ich sie zum Licht der Heiden machen." Das Durcheinander von zweiter und dritter Person ist eine stilistische Unmöglichkeit und eine logische Ungereimtheit. 2. Aber es kommt noch ein zweiter Denkfehler hinzu. Nach der Übersetzung Buddes würde die geringere Verheißung darin bestehen, daß Israels Stämme nach dem Exil durch Jahve wieder zurückgeführt werden; Israel selbst würde sich vollkommen passiv dabei verhalten, während es bei der Weltmission im höchsten Maße aktiv ist. Wie schief der Gedanke ist, kann man durch eine etwas andere For-

mulierung des Satzes klarer erkennen: „Zu gering ist es, daß ich dich wiederherstelle, du sollst vielmehr die Heiden bekehren.“ Die Tatsache der Wiederherstellung an sich darf nicht betont werden; der Nachdruck sollte vielmehr auf der Arbeit des Gottesknechtes liegen, die bisher vergeblich gewesen ist (v. 4). So zerschellt die kollektivische Deutung des Ebed Jahve an der Logik des Textes.

4. Das vierte Lied (Jes. 49_{7}).

Das vierte Lied (49_{7}), das wiederum echt deuterojesajanisch nach hymnischer Art eingeleitet und abgeschlossen wird, umfaßt nur einen Vers; das Korpus ist ganz kurz und enthält eine Verheißung:

So spricht Jahve, Israels Erlöser, sein Heiliger,
zu dem tief 'Verhaßten',
'dem Abscheu' der Leute,
dem Knecht der Tyrannen:
„Könige werden es sehen und aufstehen,
und Fürsten sich niederwerfen“
um Jahves willen, der treu ist,
des Heiligen Israels, der dich erwählte[1]).

Der hier Angeredete ist nicht das Volk Israel, sondern die Einzelperson des Ebed Jahve. Zu dieser Annahme zwingt 1. die Übereinstimmung mit 52_{15}, wo die Verheißung fast wörtlich wiederholt wird. 2. Der Introduktionsformel *So spricht Jahve* ist hier ein Dativ hinzugefügt; dasselbe ist 45_{1} der Fall, wo Cyrus ein Orakel erhält. Bei Worten an Israel aber versteht sich die Adresse von selbst; sie fehlt daher überall sonst im Deuterojesaja. 3. Der Ausdruck עבד יהוה wird zwar vermieden, aber עבד משלים spielt darauf an; der ein *Gottesknecht* sein sollte, ist jetzt ein *Tyrannenknecht*. Zugleich wird er als *Abscheu der Leute* (גוי), nicht etwa „der Völker“ (גוים) bezeichnet. Daraus geht hervor, daß auch sein eigenes Volk ihn haßt. Aber Jahve, der Gott Israels, so verheißt hier der Prophet, wird sein Geschick wunderbar wenden, sodaß die mächtigsten Könige ihn ehren werden. Alles Genauere bleibt im Dunkeln.

5. Das fünfte Lied (Jes. 49_{8-13}).

Das fünfte Lied (49_{8-13}) wird durch eine prophetische Introduktionsformel: *So spricht Jahve* neu eingeleitet und durch einen kleinen Hymnus (v. 13) abgeschlossen. Das Korpus (v. 8—12) enthält eine Verheißung:

---

[1]) Es ist unmöglich, den Vers mit dem Vorhergehenden oder Folgenden zu verbinden, da er in sich abgerundet und durch *So spricht Jahve* (v. 7. 8) scharf abgegrenzt ist. Lies mit Anderen לבזוי und punktiere לִמְתָעַב. Dagegen ist נפש nicht zu verbessern; אנש liegt graphisch zu weit ab. Auch gegen נאמן ist nichts Stichhaltiges einzuwenden.

8 *In der Zeit der Huld erhöre ich dich,*
und an dem Tage des Heils helfe ich dir.
Ich bilde dich und mache dich zum Bunde für das Volk,
um ⌜wüstes⌝ Land zum Besitz zu geben,
aufzuteilen verödetes Erbgut,
9 *zu den Gefangenen zu sagen: „Kommt heraus!"*
zu denen in der Finsternis: „Werdet sehend!"

Auf ⌜allen⌝ Wegen sollen sie weiden,
auf allen Höhen ist ihre Trift,
10 *nicht sollen sie hungern noch dursten,*
nicht trifft sie Wetterglut noch Sonne.
Denn ihr Erbarmer führt sie
und leitet sie zu Wasserquellen.

---

11 *⌜Es senkt sich jeder Berg⌝ zum Wege,*
⌜und alle Täler⌝ heben sich ⌜zu Pfaden⌝.
12 *Siehe, ⌜⌝ sie kommen von fernher, ⌜⌝*
die hier von Norden und Westen
und die aus dem Lande ⌜Syene⌝.

---

13 *Juble, Himmel, jauchze, Erde,*
frohlocket laut, ihr Berge!
Denn Jahve tröstet sein Volk
und erbarmt sich seiner Frommen[1]).

Diese Verheißung ist nicht an das Volk, sondern, wie aus dem Zusammenhang deutlich hervorgeht, an den Ebed Jahve gerichtet. Wieder wird er hier als *Bund für das Volk* bezeichnet, sodaß er nicht mit Israel identisch sein kann. Als Bundesmittler ist er der Bringer der Heilszeit: Er befreit die Gefangenen und macht die Blinden, die im finstern Kerker sitzen, sehend. Hier ist nun ganz klar, daß bei diesem Bilde nicht an die Heiden, sondern an die Israeliten gedacht ist; denn die zweite und dritte Strophe schildern den Wunderweg Jahves durch die Wüste und die Heimkehr der Diaspora. Als Führer wird zwar nur Jahve genannt, aber selbstverständlich ist der Gottesknecht zu ergänzen, soll er doch nicht nur das Zuchthaus öffnen, sondern auch die verödeten Ländereien in Palästina aufs

[1]) Hinter ארץ v. 8 fehlt ein paralleles Wort zu שממות (Budde). הגלו in v. 9 muß sich auf das Aufdecken der blinden Augen beziehen (vgl. 42$_7$); lies mit LXX ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς. v. 11 ist heillos verderbt, die obige Übersetzung nur geraten. *Die Pfade* können sich nicht *erhöhen*, sondern nur die Täler; auch שמתי ist unmöglich, da das Gotteswort schon in v. 9 zu Ende ist (vgl. *ihr Erbarmer* v. 10). Die Konjekturen Ehrlichs sind billig, aber wertlos; immerhin nimmt er mit Recht Anstoß. Der Sinn ist durch 40$_4$ gesichert. In v. 12 streiche das erste אלה, das zweite הנה und lies סונים (Staerk). Den „Osten" hineinzukorrigieren, hat man keinen Anlaß, da im Osten von Jerusalem die Wüste liegt.

neue verteilen; übrigens hieß es in dem anderen Liede (49 6) ausdrücklich, daß er die Verbannten in die Heimat geleiten solle.

Nun sind die Forscher freilich der fast einstimmigen Meinung, 49 8c sei Randglosse und fälschlich aus 42 6 hier eingedrungen, weil die fraglichen Worte angeblich den Zusammenhang sprengen und weil Deuterojesaja sich überdies nicht selbst zitiere. Darauf ist zu erwidern: 1. Der Kontext ist hier genau derselbe wie 42 6 f. Wer dort keinen Anstoß nimmt, hat auch hier kein Recht dazu. 2. Ein Zitat liegt gar nicht vor, sondern die Wiederholung von vier Worten; und daß Deuterojesaja reich ist an Wiederholungen, wird man doch nicht leugnen wollen, wenn man ihn gelesen hat. 3. Der charakteristische Unterschied von 49 8 und 42 6 wird dabei völlig übersehen. Hier, in der angeblichen Glosse, fehlt der zweite Titel des Ebed אור גוים mit Recht, weil nur von seiner Tätigkeit in Israel die Rede ist; dagegen dort, in dem angeblichen Urtext, steht er mit Unrecht. Sonst traut man den Glossatoren in der Regel den größten Unsinn zu; warum macht man hier eine Ausnahme? Und endlich 4., wenn man auch die Worte *ich bilde dich und mache dich zum Bunde für das Volk* streicht, so ist damit nicht das Geringste gewonnen; denn das in v. 8 angeredete *Du* muß trotzdem von Israel unterschieden werden. Israel kann sich nicht selbst auffordern, das Gefängnis zu verlassen. Den Infinitiv gerundivisch zu verstehen, hindern die anderen Ebed-Jahve-Lieder, vor allem die sachlich genau entsprechende Parallele 42 6 f.

6. Das sechste Lied (Jes. 50 4–10).

Das sechste Lied findet sich 50 4–10:

4 *Der Herr Jahve gab mir die Sprache der Berufenen,*
dem Schwachen Orakel ⌜zu sagen⌝. ⌜ ⌝
Morgens ⌜öffnete⌝ er mir das Ohr,
daß ich lauschte wie die Berufenen. ⌜ ⌝

---

5 *Ich widerstrebte nicht und wich niemals;*
6 *meinen Rücken bot ich den Schlägen,*
meinen Bart zum Raufen,
barg nicht mein Antlitz vor Schimpf und Gespei.

---

7 *Der Herr Jahve hilft mir,*
darum werde ich nicht zuschanden,
darum mache ich mein Antlitz wie Kiesel,
weil ich gewiß nicht beschämt werde.

---

8 *Nahe ist, der mir Recht schafft,*
wer will mit mir streiten?
Er trete heran!

Wer ist mein Gegner?
9 *Ja, der Herr Jahve hilft mir,*
wer will mich verdammen?
Sie alle vergehen wie ein Kleid, von der Motte gefressen.

---

10 *Wer unter euch fürchtet Jahve?*
'Der höre' auf die Stimme seines Knechtes,
der in Finsternis wandelte ohne Lichtstrahl!
Der vertraue auf den Namen Jahves
und verlasse sich auf seinen Gott![1])

Die ersten vier Strophen enthalten wieder, wie 49_{1-6}, einen Monolog des Ebed-Jahve. Noch deutlicher als dort spricht er hier von den Erfahrungen seines prophetischen Berufes. Jahve hat ihm die Kunst der Prophetensprache gegeben, daß er durch göttlichen Bescheid Jedem helfen kann, der sich schwach und ohnmächtig fühlt; und gern hat er Morgen für Morgen den Offenbarungen seines Gottes gelauscht. Seinen Gehorsam und seine Treue gegen Jahve hat er auch dann bewahrt, als Leiden und Verfolgungen über ihn kamen, das übliche Los der Propheten. Aber er verzweifelt nicht, wenn auch die Not noch nicht vorüber ist; in felsenfestem Vertrauen ist er überzeugt, daß Gott seinen Diener nicht im Stich läßt. Nachdem er dieser Gewißheit Ausdruck verliehen hat, stimmt er zum Schluß ein Trutzlied an über seine Gegner, eine Herausforderung voll Hohn und Spott; die Zeit seiner Verherrlichung ist nahe, und dann müssen die Feinde wie ein Nichts vergehen.

Sellin leugnet hier wie überall, daß der Ebed als Prophet geschildert werde. Er will alles auf den einen Generalnenner des Königs zurückführen. Die Anschauung stößt schon beim ersten Liede (42_{1-4}) auf Schwierigkeiten, sie scheitert aber an dem gut überlieferten Text von 49_5 und wird hier vollends zu schanden. Die 50_4 gebrauchten Bilder sind dem Leben des Propheten entnommen; denn nur ein solcher lauscht auf die Worte Jahves, nur ihm öffnet Gott das Ohr, nur er verkündet Orakel. Indessen muß man zugeben, daß der Ebed zwar mit einem Propheten verglichen wird, aber gerade deswegen selbst kein Prophet sein kann. Er spricht und

---

[1]) Ein Zusammenhang mit 50_{1-3} ist unmöglich, weil dort Jahve spricht. v. 4 die למודים sind eigentlich *die Gelehrten, die Experten.* Statt der beiden schlechten Varianten לדעת לעות lies לענת. Der יעף ist *der sich ohnmächtig fühlt.* יעיר בבקר ist zu streichen. Statt des zweiten יעיר (gewiß nicht יָעֵר!) wird man wegen des Perfekts die dritte Variante פתח vorziehen. Vielleicht ist überhaupt (wegen des Parallelismus zu v. 4a) mit Hülfe v. 5a zu schreiben: ארני יי פתח לי אזן בבקר. Jedenfalls zeigen alle diese Varianten, wie schlecht hier der Text überliefert ist. In v. 10 lies ישמע. Diesen Vers vom Vorhergehenden zu trennen, ist unmöglich, weil er inhaltlich darauf zurückweist und formell kein neues Gedicht beginnen kann. Ihn zu streichen, hat man keinen Anlaß. Anders v. 11, der die junge Vorstellung von der Hölle voraussetzt und überdies fast unverständlich ist.

hört *wie die Berufenen*, als wäre er ein Prophet! Daher erklären sich auch die Verfolgungen; die Gegner wollen weder von Jahve noch von seinem treuen Jünger etwas wissen. Was der Ebed in Wirklichkeit ist, erfährt man hier nicht, kann es aber aus den anderen Liedern erschließen: Er ist König und Richter, der die Wahrheit verkündet und für die Wahrheit leiden muß, in allem ein Spiegelbild des Propheten.

In der letzten Strophe spricht nicht mehr der Gottesknecht selbst, da auf ihn in der dritten Person hingewiesen wird. Sie enthält vielmehr eine Mahnung Deuterojesajas an die Jahve fürchtenden Israeliten, auf die Stimme des Ebed zu hören und ihm gleich in aller Welt auf Gott zu vertrauen. Diese Mahnung ist für uns von besonderem Interesse: 1. Hier wird noch einmal so deutlich wie nur möglich unterschieden zwischen dem Gottesknecht und den Israeliten, die sich an ihm ein Beispiel nehmen sollen. 2. Damit wird aber zugleich ganz klar, daß die prophetische Aufgabe des Ebed Jahve in erster Linie den Israeliten gegolten hat. Sie sollten sich zu Jahve bekehren, aber sie weigerten sich und verfolgten den Propheten mit Schmach und Schande. Nun werden sie noch einmal aufgefordert, ihm nachzueifern und auf sein Wort zu lauschen. 3. Das Wirken des Gottesknechtes hat vor allem einen missionarischen Zweck. Von seinem letzten Ziel, die Welt für Jahve zu gewinnen, ist hier nicht die Rede. Erst muß Israel wieder zu seinem Gotte gelockt und für die prophetische Verkündigung empfänglich gemacht werden, ehe die Heidenmission beginnen kann. Aber während dies noch in so weiter Ferne liegt, daß es überhaupt nicht angedeutet wird, steht die Wendung in Israel nahe bevor.

7. Das siebente Lied (Jes. 52_{13}–53_{12}).

Das siebente Lied (52_{13}–53_{12}) lautet nach dem wahrscheinlichsten Text:

13 *Siehe, mein Knecht hat Erfolg,*
wird hoch erhaben und gewaltig groß sein.
14 *Wie sich Mächtige über ⸢ihn⸣ entsetzten, ⸢⸣*
15 *so werden Mächtige ⸢⸣ ⸢zu⸣ ihm ⸢aufblicken⸣*
und Könige ihren Mund verschließen;
denn ⸢⸣ nie Erzähltes sehen sie,
und Unerhörtes nehmen sie wahr[1]).

---

53 1 *„Wer hätte dem Gerücht geglaubt, wäre es zu uns gedrungen?*
Und der Arm Jahves, wem wäre er offenbar geworden?

[1]) v. 14 lies עליו mit Targum; der Schluß gehört hinter 53_2 (Marti). v. 15 lies mit LXX θαυμάσονται = ישאו (vgl. die LXX zu Jes. 9_{14}) und אליו (hier der Trenner). רבים muß *die Mächtigen* bedeuten, weil in Parallele mit den *Königen;* also ist גוים falsche Glosse.

2 *Er wuchs vor 'uns' auf wie ein Schößling,*
wie eine Wurzel aus dürrem Erdreich,
war ohne Gestalt '', daß wir ihn beachtet,
und ohne Aussehen, daß wir ihn geschätzt hätten;
unmenschlich 'entstellt' war sein Aussehen
und seine Gestalt den Menschen 'unähnlich'.
3 *Verachtet war er, von den Leuten verlassen,*
ein Mann der Schmerzen, mit Krankheit vertraut,
wie einer, der sein Antlitz vor uns verhüllt.
So verachteten wir 'ihn' und schätzten ihn nicht[1]).

4 *Nein, er trug unsere Krankheiten,*
erduldete unsere Schmerzen,
wir aber wähnten ihn gestraft,
von Gott geschlagen und geplagt.
5 *Und doch war er 'geschändet' ob unserer Sünden,*
zertreten ob unserer Missetaten.
Ihn traf die Strafe, uns zum Heile;
'' durch seine Wunde sind wir genesen.
6 *Wir alle irrten wie die Schafe,*
gingen jeder seinen eigenen Weg,
aber Jahve ließ ihn büßen unser aller Schuld[2]).

7 *Mißhandelt ward er und ergab sich darein ''*
wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird.
Wie ein Schaf vor seinen Scherern
'verstummte er' und öffnete nicht den Mund.
8 *Aus Haft und Gericht ward er weggeschleppt.*
Wer bedenkt 'sein Schicksal',
daß er fortgerafft aus dem Lande der Lebenden,
'zu Tode getroffen' ob der Sünde 'seines' Volkes?
9 *'Man' gab bei Frevlern sein Grab,*
'bei Übeltätern' seine 'Stätte',
Obwohl er kein Unrecht getan
und kein Trug in seinem Munde."[3])

[1]) v. 1 lies אל־מי. Der *Arm Jahves* bezeichnet hier nicht die Macht, sondern den Finger, die Fügung Gottes. v. 2 lies לפנינו (Ewald); ferner streiche ולא הדר und ändere die Akzente (Bertholet). In 52 $_{14}$ punktiere מָשְׁחָת (Geiger). In 53 $_{3}$ kann man אישים leicht in אנשים „verbessern", aber jene Form ist auch sonst bezeugt und ein sachlicher Anstoß nicht vorhanden. Außerdem muß der überlieferte Text übersetzt werden *wie einer, der sein Antlitz vor uns verbirgt*, was auch ausgezeichnet in den Zusammenhang paßt. Lies נבזהו (Budde).

[2]) v. 4 ist in den zweiten Stichos mit hebr. HSS. הוא einzusetzen. v. 5 lies mit Aquila βεβηλωμένος = מְחֻלָּל (Cheyne).

[3]) Streiche das erste *und öffnete nicht den Mund* und lies נאלם, das des

10 *Aber Jahve gefällts, 'ihn zu befreien von Krankheit',*
wenn seine Seele die Sühne 'vollzogen'.
'Licht' wird er sehen und lange leben,
Jahves Plan wird durch ihn gelingen.
11 *An der 'Lust' seiner Seele 'trinkt er sich voll',*
sättigt sich an seinem 'Verlangen'.
'Gerecht steht' er da vor den Mächtigen,
denn ihre Sünde trug er.
12 *Darum soll er 'Mächtige zum Besitz erhalten'*
und Starke als Beute teilen,
weil er sein Leben ' ' preis gab
und unter die Frevler gerechnet ward,
weil er die Missetat der Mächtigen auf sich lud
und für die Frevler eintrat[1]).

Dies gewaltige Lied ist eingerahmt von zwei Verheißungen in der Einleitung (52_{13-15}) und am Schluß (53_{10-12}), die erste von Jahve selbst, die zweite von Deuterojesaja gesprochen. Der Eingang deutet nur ganz geheimnisvoll an, daß etwas Unerhörtes geschehen wird: Das Schicksal des Gottesknechtes wird sich wunderbar wandeln; die Machthaber und Könige, die sich jetzt vor ihm entsetzen, werden dann begeistert zu ihm aufblicken und ehrfurchtsvoll schweigen. Das Mittelstück bildet ein Bußpsalm (53_{1-9}), der einer Mehrheit in den Mund gelegt ist, wie aus der ersten Person Pluralis sicher hervorgeht. Daran kann auch die einmalige Ausnahme (53_8) nichts ändern, die man als Textfehler betrachten muß[2]). Öffentliche

Rhythmus wegen in den nächsten Halbvers gezogen werden muß. v. 8 עצר *Kerker* wohl richtig (LXX ταπείνωσις = מצר); משפט *Gerichtsstätte.* Lies דרכו (Cheyne). עמי ist unwahrscheinlich, da die Redenden eine Mehrheit sind; die einfachste Konjektur ist עַמּוֹ (Sellin). Möglich wären auch עם, עמנו und עמים, doch sprechen gegen das letztere sachliche Bedenken. Am Schluß lies mit LXX ἤχθη εἰς θάνατον = נֻגַּע למות. v. 9 lies וַיִּתֵּן (Marti) und עֹשֵׂי רָע (Bötticher). Da man einem Verbrecher keinen *Grabtempel* errichtet, ist wohl ביתו (Ball) vorzuziehen.

1) v. 10 lies mit LXX καθαρίσαι αὐτὸν τῆς πληγῆς = וזכאו מחלי; auch Symmachus las das Verbum sicher mit einem ז, da er es sonst nicht aramäisch als ἐλεῆσαι hätte auffassen können. Ferner lies תְּאַשֵּׁם (Giesebrecht) und זרח *Sonnenaufgang.* v. 11 lies מחמל nach Hes. 24_{21} (Smend), ferner יִרְוֶה (Ehrlich) und בִּרְעָתוֹ (Smend), ein auch durch phönikische Inschriften belegtes Wort, also nicht aramäisch. *Mein Knecht* ist wegen der ersten Person unmöglich und als Explizitum zu streichen. Lies יִצְדַּק צדיק (vgl. Marti). v. 12 lies mit LXX κληρονομήσει πολλούς = יִנְחַל־לוֹ בְּרבים; den Artikel hat schon Klostermann gestrichen. Die erste Person des MT. ist falsch und die Wiederholung des Verbums unschön. Steiche למות als Explizitum (Duhm).

2) Der Übergang von der ersten Person Pluralis in die erste Singularis ist an sich nicht ganz unmöglich, da zahlreiche Beispiele dafür vorliegen (Balla S. 28f. 56. 133f.), aber Ps. 60, auf den Staerk (S. 50) aufmerksam macht, beweist gar nichts,

Bußpsalmen sind uns in den Prophetenschriften und im Psalter mehrfach überliefert, aber der hier vorliegende zeichnet sich durch eine ganz besondere Situation aus: er ist durch den Tod des Ebed Jahve veranlaßt. Daher ist dieser Bußpsalm zugleich ein Totenlied mit denselben Motiven wie dieses: Neben der Buße der Redenden kommt die tief ergreifende Klage um den Verstorbenen zum Ausdruck. Der Tote wird hier als ein unschuldiger Märtyrer gefeiert. Im Unterschiede von den lyrischen Bußpsalmen haben wir es hier genauer mit einem prophetischen zu tun, nicht etwa deshalb, weil er sich in einer prophetischen Schrift findet — denn die Propheten sind bisweilen auch Lyriker gewesen — sondern weil er erst in Zukunft angestimmt werden soll; Deuterojesaja hat ihn im voraus gesungen, da er im Glauben die Zeit der Erfüllung schaut.

Aber mit allen diesen Bestimmungen stilistischer Art ist man dem Liede noch nicht ganz gerecht geworden. Es fehlt noch das Hauptmoment, das für die Interpretation von ausschlagender Bedeutung ist: der Ton des Mysteriums, der sich durch das Ganze hindurchzieht. Die Redenden schwelgen in dem Geheimnis, das sie verkünden und betonen immer wieder, daß es niemand begreifen konnte. Was geschah, sah so einfach und selbstverständlich aus, daß man gar nicht auf den Gedanken verfallen konnte, etwas Außergewöhnliches dahinter zu suchen. Der Ebed Jahve wuchs vor uns auf wie eine unscheinbare Distel in der Wüste, die niemand beachtet. Er war ohne Schönheit und ohne Gestalt, unmenschlich durch Leiden und Krankheit entstellt; darum mußten wir ihn notwendig für einen gottlosen Sünder halten, von Jahve selbst gebrandmarkt und als Verbrecher gezeichnet. Darum ward er auch geschlagen, mißhandelt, ins Gefängnis geworfen, an die Richtstätte geschleppt und bei Übeltätern begraben. Das alles schien klar und natürlich. Aber jetzt wissen wir, daß es ganz anders war und daß wir uns gründlich getäuscht haben. Gott ließ ihn leiden um unseretwillen, und er nahm unsere Strafe auf sich. Freiwillig, geduldig und unschuldig ging er in den Tod, um uns das Leben zu verschaffen. Wer konnte das ahnen? Und wenn man es uns gesagt hätte, wer hätte das geglaubt!

Für den, der die Stimmung dieses Liedes erfaßt hat, ist das Problem des Ebed Jahve im Grunde gelöst. Die Gleichsetzung mit Israel wird ihm unmöglich erscheinen; denn vom Leiden und Sterben Israels kann man nicht ἐν μυστηρίῳ reden, war es doch durch Sünde verschuldet und redlich verdient. Der Gottesknecht muß vielmehr eine geheimnisvolle Größe sein, eine Gestalt des Glaubens und der Phantasie, kein realer Mensch mit Fleisch und Blut, geschweige denn das armselige Volk. Im Gegenteil, die hier singen und an der Bahre des Gottesknechts Buße tun, sind die sündigen Israeliten. Der überlieferte Text läßt daran gar keinen Zweifel: *ob der Sünde meines Volkes* (ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν τοῦ λαοῦ μου LXX); und

da er liturgischer Art ist und einen Wechsel der Stimmen voraussetzt. Hier ist die Konjektur so einfach (Verderbnis von ו in י), daß sie kaum diesen Namen verdient.

wenn man zugeben muß, daß das Suffix-Pronomen wahrscheinlich verderbt ist, so hat man darum doch kein Recht, *ob der Sünde der Völker* zu schreiben. Mag diese Konjektur graphisch leicht sein, methodisch ist sie nicht erlaubt, weil sie den Text in sein Gegenteil verkehrt. Sie würde erst dann wissenschaftlich zulässig sein, wenn aus stilistischen und inhaltlichen Gründen nachgewiesen wird, daß die hier Redenden nicht die Israeliten, sondern nur die Heiden sein können. Ein Bußpsalm im Munde der Heiden ist von vornherein unwahrscheinlich; es fehlt auch an analogen Beispielen in der alttestamentlichen Literatur. Umgekehrt wird uns in Sach. 12 eine sachliche Parallele begegnen, die zwar keinen Bußpsalm, wohl aber eine Buße zweifellos der Israeliten in derselben Situation wie Jes. 53 voraussetzt. Das Problem des Ebed soll im folgenden Paragraphen zusammenfassend dargestellt werden; dort werden die weiteren Einzelheiten dieses Liedes zur Sprache kommen.

8. Zusammenfassung.

Ein Aufbau des Ebed-Jahve-Liedes ist nicht vorhanden. Gunkel glaubt zwar „in der Art, wie Deuterojesaja in jedem neuen Abschnitte etwas Neues, Höheres oder Tieferes, vom Knechte Jahves zu sagen hat und wie er ihn in den früheren Stücken als einen Gegenwärtigen, zuletzt aber als einen schon Gestorbenen behandelt, den schöpferischen Geist am Werke zu sehen". Aber wenn auch Jesaja 53 als würdiger Abschluß dieser Dichtungen den Höhepunkt bildet, so ist doch im Vorhergehenden keine Ordnung erkennbar. Gleich das erste Lied (42_{1-4}) spielt kurz vor dem Ende der Tragödie; der Ebed ist nur noch ein glimmender Docht, dem Verlöschen nahe. Dies Stück sollte an vorletzter Stelle stehen. Ferner stellt es die größere Verheißung voran, da es den Weltmissionar verherrlicht. Von der kleineren Aufgabe, Israels Bundesmittler zu sein, redet erst das zweite Lied (42_{5-9}); nach dem feinen Stilgefühl des Hebräers aber muß das Wichtigere immer dem Unwichtigeren folgen. Ferner fällt auf, daß beide Verheißungen hier lose aneinander gereiht sind, während sie nach 49_{1-6} eine innere Einheit bilden. Schwerlich ist dem Dichter-Propheten diese Verkettung der Ereignisse erst hinterher klar geworden; vielmehr würde 49_{1-6} die Sammlung am passendsten einleiten. Aber es ist unmöglich, auch wenn man die Reihenfolge der Lieder ändert, einen Aufbau herzustellen; denn einzelne Dichtungen sind nur als Variationen desselben Themas zu bezeichnen (vgl. 42_{5-9} mit 49_{8-13} und 49_{7} mit 52_{13-15}), ohne einen Fortschritt zu bringen. Daher ist auch Sellins Versuch als gescheitert zu betrachten.

Man hat die Ebed-Jahve-Lieder dem Deuterojesaja abgesprochen und sie teils für jünger teils für älter gehalten. Die Gründe, die man dem Zusammenhang entnimmt, sind sämtlich hinfällig, da jedes Lied eine selbständige Größe ist und gar keinen Zusammenhang voraussetzt. Gewiß schlagen

auch andere Sprüche innerhalb Jes. 40—55 ähnliche Themata an und tragen verwandte Gedanken vor, aber das beweist weder für noch gegen denselben Verfasser. Ebenso wenig besagt es, wenn bald das Volk Israel bald ein Individuum *Knecht Gottes* genannt wird; denn dies Attribut kann jedem Frommen beigelegt werden. Wirklich entscheidend sind nur innere Widersprüche, die man nicht demselben Autor zutrauen kann, oder tiefgehende Unterschiede des Stils; beides ist nicht vorhanden. Es läßt sich im Gegenteil über jeden Zweifel erheben, daß Deuterojesaja der Verfasser ist. Die literarische Analyse von Jes. 40—55 (ZATW. XXXIV, S. 254ff.) hat einen im ganzen Alten Testamente einzigartigen Einfluß des Hymnenstils auf die Schreibweise Deuterojesajas gelehrt. Genau dieselben Eigentümlichkeiten finden sich in den Ebed-Jahve-Liedern wieder; man vergleiche die Bemerkungen zu $42_{1.5.8}$f.; $49_{5.7.13}$. Obwohl die Lieder keine literarische Einheit bilden, gehören sie doch zusammen als das Werk eines Verfassers, wie neben dem Stil auch die Gemeinsamkeit der Vorstellungen zeigt.

II. Die Deutungen des Ebed Jahve.

1. Der Würdename Ebed.

Ebed Jahve kann jeder Verehrer Jahves, also jeder Israelit heißen. In der Tat begegnet uns dies Beiwort für Könige, Patriarchen, Priester, Propheten und für die Frommen überhaupt. Es hat zwar seit dem Exil den unbeliebten Titel „König“ für die israelitischen Herrscher fast verdrängt (Sellin), ist aber an sich so farblos, daß es zum *terminus technicus* völlig ungeeignet erscheint. Trotzdem hat es bei Deuterojesaja technischen Sinn gewonnen; er will darunter nicht jeden beliebigen Israeliten, sondern eine ganz bestimmte Größe verstanden wissen. Diese Begriffsentwicklung hat sich nicht im Licht der Geschichte vollzogen und kann darum nur ungenügend erklärt werden, der beste Beweis dafür, daß Deuterojesaja nicht etwas absolut Neues geschaffen hat, sondern an geläufige Traditionen anknüpft. Für ihn bezeichnet das Wort den Knecht Gottes, den jedermann kennt.

Dies wird durch eine andere Erwägung bestätigt. Der Ebed Jahve wird nirgends als etwas Neues eingeführt, vorgestellt, erklärt, sondern überall als eine bekannte Figur vorausgesetzt. Daher ist es für die heutige Forschung so schwer, sein Geheimnis zu lüften. Da Deuterojesaja von seinen Zeitgenossen verstanden werden wollte, so muß er mit geläufigen Begriffen gearbeitet oder wenigstens an sie angeknüpft haben. Einzelne Lieder sind zwar dem Wortlaut nach verständlich, aber ihr innerer Sinn bleibt verborgen; sie empfangen ihr Licht erst durch andere Gedichte. So ist 49_7 nur dann ganz zu erklären, wenn man 52_{13}—53_{12} mit heranzieht, und c. 53 nur dann völlig zu interpretieren, wenn man die Lieder als

Ganzes ins Auge faßt. Eine Entwicklung der Anschauungen ist innerhalb der Lieder nicht zu erkennen; Deuterojesaja geht im Gegenteil von einer bestimmten Gesamtvorstellung aus, die man wieder rekonstruieren muß, wenn man die Einzelheiten richtig deuten will.

An einzelnen Stellen seiner Schrift wird nun ausdrücklich Israel der Ebed Jahve genannt (41 8 ff.; 43 10 ff.; 44 1 ff.; 45 4; 48 20). Von hier aus hat man die These verfochten, mit dem Gottesknecht sei überall das Volk Israel gemeint. Aber die Interpretation der Ebed-Jahve-Lieder, in denen er als eine Einzelperson von Israel unterschieden wird, hat uns die Unhaltbarkeit dieser Auffassung gelehrt. Man muß sich demnach mit der Tatsache befreunden, daß der Begriff Ebed Jahve bei Deuterojesaja in zweifachem Sinne verwendet wird. Das ist in keiner Weise auffällig, sobald man sich an die Farblosigkeit dieses Attributs erinnert. Die Umdeutung des Individuums in ein Kollektivum, oder umgekehrt, ist nirgends nachweisbar; wo sie vorzuliegen scheint (42 1 LXX; 49 3), handelt es sich vielmehr um Glossen. Von dem Übergang der einen Gestalt in die andere hat man nur deshalb reden können, weil man auf Grund falscher literargeschichtlicher Anschauungen das Buch Deuterojesajas für eine innere Einheit ausgab, statt die Selbständigkeit der verschiedenen Sprüche und Lieder zu beachten. Die Forschung muß daher, von allen anderen Gedichten absehend, die technische Figur des Ebed Jahve einzig aus den nach ihm benannten Liedern herausarbeiten.

2. Die politischen Züge in der Ebed-Gestalt.

In die Gestalt des Gottesknechtes sind zunächst politische Züge verwoben. Sie sind zwar nur gering an Zahl, aber doch deutlich erkennbar. Der Ebed hat die Aufgabe, die Gefangenen aus dem Kerker zu befreien (42 7; 49 9), die Stämme Jakobs zurückzuführen (49 6) und Palästinas verödete Ländereien neu zu verteilen (49 8). Er ist demnach der künftige politische Herrscher seines Volkes oder, wenn auch der Ausdruck vermieden wird, der israelitische König. So wird er anderen politischen Größen gegenüber gestellt, ja über sie erhöht: Könige werden vor ihm aufstehen und Fürsten sich niederwerfen (49 7; 52 15); Mächtige wird er zum Besitz und Starke als Beute erhalten (53 12). Danach ist er mehr als ein gewöhnlicher Herrscher, er ist der Idealkönig, der Messias. Da die politischen Zukunftshoffnungen stark zurücktreten, so darf man sicher behaupten, daß sie für Deuterojesaja Nebensache gewesen sind. Wie begreiflich, ist daher in dieser Beziehung das alte Messiasbild nur leise retuschiert. Die politischen Erwartungen sind im Grunde dieselben geblieben, nur sind sie den veränderten Zeitverhältnissen angepaßt. In die erste Linie ist jetzt das gerückt, was für die Verbannten das Wichtigste war: die Heimkehr und die Wiederansiedlung in Palästina.

Alle diese Hoffnungen sind in den einen Ausdruck zusammengefaßt:

Der Ebed Jahve soll zum Bund für das Volk werden. Mit dieser Bezeichnung, die keineswegs nahe liegt, muß es eine besondere Bewandtnis haben. An sich kann jeder König als der *summus episcopus* Israels stellvertretend einen Bund für das Volk mit dem Gotte schließen. Aber das Alte Testament kennt zwei historische Gestalten als die Bundesmittler κατ᾽ ἐξοχήν: Mose am Sinai (Ex. 19ff.) und Josia in Jerusalem (II Reg. 23$_{3}$). Eine dieser beiden Figuren dürfte dem Deuterojesaja vorgeschwebt haben. Man hat an Mose gedacht (Gunkel); indessen mit Unrecht. Manches erinnert zwar an ihn: Auch Mose war Gründer des Volkes und Stifter des Bundes; auch er hat Israel durch die Wüste geführt. Aber erstens hat er Palästina nicht erreicht und die Verhältnisse dort nicht geordnet; das mußte er Josua überlassen. Zweitens war Mose es, der Wasser in der Wüste sprudeln ließ; wenn sich auch nach Deuterojesaja dies Wunder der mosaischen Zeit wiederholen soll, so läßt er es doch niemals durch den Gottesknecht vollziehen, auch im demjenigen Ebed-Jahve-Liede (49$_{10}$) nicht, wo man es vor allem erwartet. Entscheidend ist drittens die Erwägung, daß der neue Bund und alle göttlichen Gnadengaben, die er mit sich bringt, von einer Bekehrung Israels abhängig gemacht werden; die *Zurückführung* des Volkes wird 49$_{5}$f. nach einem hebräischen Wortspiel mit השיב geradezu doppelsinnig, politisch und religiös, verstanden. Das paßt nicht auf Mose, stimmt aber ausgezeichnet zu Josia; der Bund, den dieser auf Grund des deuteronomischen „Bundesbuches“ schloß und zu dem er Israel verpflichtete, bedeutete in den Augen der Propheten eine große Bekehrung. Hier soll zunächst nichts weiter behauptet werden, als daß das Epitheton des Bundesmittlers für den Ebed Jahve geprägt worden ist im Blick auf die Gestalt Josias, der dem Propheten wegen seiner religiösen Bestrebungen sympathisch sein mußte.

3. Die prophetischen Züge.

Wichtiger als die politischen sind die prophetischen Züge. Der Ebed, der auf dem Königsthron sitzt, ist zugleich mit dem Mantel des Propheten geschmückt. Den Völkern, die sich zu seinem Richterstuhl drängen werden und die auf seine Thora harren, wird er Recht sprechen; aber der unfehlbare Spruch seines Mundes, der *wie ein scharfes Schwert* die Gottlosen tötet (49$_{2}$; vgl. Jes. 11$_{4}$), ist zugleich ein Lobpreis Jahves, und so wird er durch sein gerechtes Gericht die wahre Religion bis ans Ende der Welt verbreiten (42$_{1-4}$). Was hier geschildert wird, ist nicht Gegenwart, sondern Zukunft, nicht Wirklichkeit, sondern Glaube oder genauer messianische Hoffnung. Der Messias, der kommen soll, ist der Richter der Völker und darum auch der Missionar Jahves in der Heidenwelt. Seine Arbeit ist königlicher und prophetischer Art. Am Morgen öffnet ihm Jahve das Ohr, daß er lauschen kann auf die göttlichen Offenbarungen, die er am Tage verkünden soll. Jahve hat ihm auch eine Sprache geschenkt wie die der berufenen Propheten, dem ohnmächtigen Menschen durch göttlichen Bescheid zu helfen,

ihn zu mahnen und ihm den rechten Weg zu weisen (50$_4$). Nicht nur die Heiden, auch die Israeliten strömen zu ihm; ja, seine Hauptaufgabe ist, Israel zu bekehren und dafür zu sorgen, daß es nicht für immer vertilgt wird (49$_5$).

So kann man sagen, der Ebed ist der geborene Königs-Prophet. Schon *im Mutterleib* hat ihn Jahve zu seinem großen Amt berufen und prädestiniert (49$_1$), wie auch in seinen späteren Schicksalen der Finger Gottes sichtbar wird (53$_1$). Von einer Präexistenz, einem „vorgeschichtlichen Sein unmittelbarsten Verkehrs mit Gott" (Sellin) ist weder hier noch anderswo die Rede; es heißt im Gegenteil ausdrücklich, daß die Vorsehung erst mit der Empfängnis beginnt. Im Schutze der göttlichen Hand ist der Ebed aufgewachsen, für die Zeit aufgespart, wann seine Stunde gekommen ist, wann das Schwert gezückt und der Pfeil abgeschnellt werden muß (49$_2$). Der Name des Gottesknechtes, der ihm schon bei der Geburt gegeben worden ist, gewährleistet ihm eine herrliche Zukunft, und die Verheißung begleitet ihn durchs Leben, daß Jahve sich durch ihn verherrlichen will (49$_3$).

Die Arbeit hat begonnen, aber der Erfolg ist immer noch ausgeblieben, trotz des Namens und trotz der Verheißung. Er müht sich von früh bis spät, aber all sein Eifer ist umsonst (49$_4$). Nach dem Zusammenhang des dritten Liedes (49$_{1-6}$) kann kein Zweifel sein, daß er sich zunächst der Bekehrung Israels gewidmet hat. Israel will keine Buße tun. So ist der Konflikt zwischen ihm und dem Ebed unvermeidlich. Der Gottesknecht wird verhöhnt und mißhandelt (50$_6$), aber er weicht nicht feige zurück und verzweifelt auch in der größten Not nicht (50$_5$). Im felsenfesten Vertrauen auf die Hülfe seines Gottes bleibt er seinem Berufe treu und gibt ein leuchtendes Beispiel strengster Pflichterfüllung, auch unter den widrigsten Umständen, und heroischen Glaubens, auch wo er keine Hoffnung sieht (50$_{7-10}$). Ein Beispiel freilich nur für die Frommen, den Anderen ist er in tiefster Seele verhaßt; die Leute verabscheuen ihn, und die Tyrannen knechten ihn (49$_7$). So gleicht er einem glimmmenden Docht, der bald verlöscht, einem geknickten Rohr, das fast zerbrochen ist (42$_3$). Er ist wie ein Schwerkranker dem Tode nahe, aber er leidet geduldig, ein echter Märtyrer. Darum will ihn auch Gott belohnen, daß er nicht nur Israel, sondern die ganze Welt bekehrt; der Bundesmittler für das Volk soll zu einem Lichtbringer für die Heiden werden (42$_4$; 49$_6$). Schon ist die Zeit nahe, wo der Knecht vor Israel rehabilitiert wird (50$_8$); dann werden ihm auch die Könige der Nationen huldigen (49$_7$).

Sehen wir zunächst von c. 53 ganz ab und legen uns die entscheidende Frage vor, die in der Regel vernachlässigt wird, wie weit die hier geschilderte Gestalt der Gegenwart angehört. Nimmt man die Worte Deuterojesajas so, wie sie lauten, dann besagen sie: Der Ebed Jahve lebt und wirkt bereits, aber er hat zur Zeit noch keinen Erfolg, sondern befindet sich vielmehr in großer Not; indessen steht die Wendung nahe bevor. Danach

scheint der Gottesknecht ein bestimmter Zeitgenosse Deuterojesajas zu sein. Aber dieser Schein trügt. Denn erstens läßt sich unter dieser Voraussetzung nicht begreifen, wie Deuterojesaja in seinem Zeitgenossen den Messias, den Richter der Völker und Missionar der Heiden erkannt hat. Sollte er wirklich einem seiner Freunde oder Bekannten, der wie ein glimmender Docht dem Tode nahe war, prophezeit haben, er werde nicht sterben, bis er die Nationen gerichtet und bei allen Völkern die Thora Jahves verbreitet habe (42_{1-4})? Sollte er einem Manne, der sich bis dahin erfolglos bemüht hatte, Israel zu bekehren, wirklich die Verheißung gegeben haben, er werde nicht nur dies Ziel erreichen, sondern darüber hinaus die ganze Welt Jahve zu Füßen legen (49_{1-6})? Wie konnte er einem Zeitgenossen, der von den Leuten verabscheut und allen in tiefster Seele verhaßt war, weissagen, Könige und Fürsten würden sich vor ihm beugen (49_7)? Er mußte doch irgend einen Anlaß zu so kühnem Glauben haben. Die messianische Würde bedeutet für den Israeliten den höchsten Ehrentitel, den er einem Menschen verleihen kann. Man begreift, wie Hofsänger oder Hofpropheten einem regierenden König wie David oder Serubabel so feiern, daß sie ihn als den erschienenen Messias begrüßen, aber unverständlich bleiben die Motive, die einen Deuterojesaja bewogen haben könnten, einen ungenannten Zeitgenossen, der das Gegenteil des Messias zu sein schien, dennoch für den Messias auszugeben.

Zweitens ist die Gestalt des Ebed viel zu schemenhaft, als daß sie auf einen realen Zeitgenossen Deuterojesajas bezogen werden könnte. Die wirklichen Verhältnisse, unter denen er lebt, sind nirgends klar erkennbar. Es soll hier nur auf die Not hingewiesen werden, in der er sich befindet. Bald wird er als ein Schwerkranker gedacht, den Gott mit einem harten Schicksal getroffen hat (42_2), bald scheinen politische Verfolgungen fremder Herrscher über ihn gekommen zu sein, wenn er ein *Knecht der Tyrannen* genannt wird (49_7); bald sind es die Leiden, die ein Prophet von Berufs wegen in seinem eigenen Volke erdulden muß (50_4ff.). Jedes dieser drei Bilder ist in sich glaubhaft, ihre Verbindung aber ist unmöglich. Schon die enge Verkettung von Königtum und Prophetie spricht gegen eine historische Gestalt. Wenn jedoch dieser Königsprophet schwer krank sein, zugleich von seinem eigenen Volke mißhandelt und obendrein noch von fremden Königen gequält sein soll, so hört alle Wahrscheinlichkeit auf. Der Gottesknecht muß daher eine Gestalt des Glaubens sein, die von Deuterojesaja zwar als gegenwärtig geschaut und geschildert wird, die in Wirklichkeit aber über Raum und Zeit erhaben ist; man darf an die Parallele des Immanuel erinnern, der nach dem echten Jesaja in der Zeit des syrisch-ephraemitischen Krieges geboren sein sollte.

4. Jesaja 53.

Bei dem bisher gezeichneten Bilde sind Züge aus dem letzten Ebed-Jahve-Lied (52_{13}—53_{12}) absichtlich ausgeschlossen worden, um einen lebendigen

Eindruck davon zu verschaffen, wie sehr sich die übrigen Lieder mit c. 53 berühren. Staerk will einen Unterschied zwischen beiden Gruppen machen, ihnen zwei völlig von einander abweichende Ebed-Figuren zuweisen und sie von mehreren Autoren ableiten. In Wirklichkeit sind die Voraussetzungen hier wie dort genau dieselben, wenn sie auch nicht immer ausdrücklich ausgesprochen werden; bald wird mehr die eine, bald mehr die andere Seite betont. Aber an der Identität des Gottesknechtes kann kein Zweifel sein. Denn erstens wird er nicht nur in c. 53, sondern auch anderswo als leidender Märtyrer gefeiert (42_{1-4}; 50_{5-9}). Damit ist zweitens sein Prophetenberuf aufs engste verbunden; das geht auch aus c. 53 hervor, wo der Tod des Ebed die Bekehrung Israels veranlaßt. Drittens kehren auch charakteristische Einzelheiten in beiden Gruppen wieder: So werden unter den Gegnern des Gottesknechts merkwürdiger Weise die Herrscher und Mächtigen besonders hervorgehoben (vgl. 49_7 mit 52_{14}; 53_{11}f.); so gilt der Ebed hier wie dort nicht nur als ein Mißhandelter, sondern zugleich auch als ein Schwerkranker (vgl. 42_2 mit 53_3ff.), den man wie einen Aussätzigen verabscheut (vgl. 49_7 mit 53_4). Man kann nur sagen: In c. 53 ist die Situation leise verschoben; hier ist der glimmende Docht bereits erloschen, der Mißhandelte getötet, der Kranke gestorben, oder was für Bilder sonst gebraucht werden. Ferner während überall sonst der Ebed dem Ende erst nahe ist und die Bekehrung erst bevorsteht, ist hier mit dem Tode des Gottesknechtes zugleich die Buße Israels eingetreten. Die große Wendung in seinem Geschick, die in den übrigen Liedern erst erwartet wird, wird hier als vollzogen gedacht. So ist gerade der Tod des Ebed sein höchster Triumph. Beides hat Deuterojesaja freilich nur im Glauben vorweggenommen; noch ist die Zeit der Erfüllung nicht gekommen. Die Gegenwart ist genau dieselbe wie in den anderen Gedichten.

Indessen haben Sellin und Staerk neuerdings bezweifelt, daß in c. 53 der Tod des Gottesknechtes vorausgesetzt werde, obwohl der Wortlaut das Gegenteil besagt. Das Verständnis des Liedes würde sehr erleichtert, wenn man dies annehmen dürfte, aber die Gründe halten nicht Stich. Man verweist auf die zahlreichen Bilder der individuellen Klagelieder, in denen die Sänger ausmalen, wie sie in die Unterwelt hinabgestiegen und in die tiefen Wasser des Todes gelangt sind, wie die Erben sich schon freuen und das Los über die Kleider werfen. Ähnlich heißt es auch in babylonischen Psalmen[1]):

Geöffnet war der Sarg, man nahm (schon) meinen Besitz an sich(?),
ehe ich noch tot war, war die (Toten)klage schon fertig!
Mein ganzes Land sagte: „Wie ist er zu Schanden geworden!“

Zweifellos sollen alle diese Bilder nicht besagen, daß der Sänger wirklich tot, sondern nur, daß er schon so gut wie tot ist. Es ist zwar nirgends

[1]) Ungnad AOTB. I, S. 93, Z. 66–68.

bezeugt, aber es könnte in solchen Liedern auch geschildert werden, wie man schon das Grab für den Kranken schaufelte und die Grabstätte für ihn errichtete. So handle es sich in c. 53 nicht um den wirklichen Tod des Ebed Jahve, sondern nur um Bilder für seine Todkrankheit oder für eine andere schwere Gefahr, in der er sich befinde. Aber diese Erklärung scheitert am Stil, den man nicht ungestraft vernachlässigen darf. Alle Motive dieser Art, die man angeführt hat und die sich beibringen lassen, stammen aus privaten Klageliedern oder aus Dankliedern, in denen der Genesene auf die Zeit seiner Krankheit zurückblickt. Immer aber erzählt der Sänger von sich, er sei totkrank, ja tot gewesen. Die Entstehung dieses Motivs, das ursprünglich dem Klagelied angehört, ist leicht begreiflich: Der Leidende will seine Not möglichst groß darstellen, um auf die Gottheit einzuwirken. In Jes. 53 dagegen liegt ein Bußlied vor, in dem von Anderen erzählt wird, der Ebed Jahve sei tot und begraben. Welches Interesse konnten Andere daran haben, die Wirklichkeit zu übertreiben und einen Schwerkranken für gestorben auszugeben? Überdies wird zweimal ohne jedes Bild der Tod einfach konstatiert, wenn es heißt, der Gottesknecht selbst, *seine Seele*, habe *die Sühne vollzogen* (v. 10) und *sein Leben in den Tod*[1]) *gegossen* (v. 12). Hier ist eine Umdeutung um so weniger erlaubt, als ein freiwilliger Tod vorausgesetzt wird. So ist an der Tatsache nicht zu rütteln, daß sich Jes. 53 von den anderen Ebed-Jahve-Liedern unterscheidet, in denen der Held zwar unter der Last der Leiden zu erliegen scheint, aber sich immer in der Aussicht auf den baldigen Erfolg aufrafft. Ein direkter Widerspruch ist trotzdem nicht vorhanden; denn man kann überall unausgesprochen den Gedanken ergänzen, daß die Not noch größer werden und der Gottesknecht erst durch den Tod hindurchgehen muß, ehe sich seine Hoffnungen und die Verheißungen Jahves erfüllen.

Für c. 53 steht demnach der Tod des Ebed Jahve fest, aber die Art seines Todes bleibt im Dunkeln. Drei Möglichkeiten sind denkbar, und alle werden in gleicher Weise durch den Text empfohlen: Erstens, er ist an einer Krankheit gestorben; denn er war ein Mann der Schmerzen, mit Leiden vertraut, *von Gott geschlagen*, d. h. ein Aussätziger. Zweitens, er ist durch Mißhandlungen getötet; denn er wurde beschimpft, bespien, bestraft, mit blutigen Schlägen bedeckt. Drittens, er ist hingerichtet worden; denn man schleppte ihn aus Kerker und Gericht und begrub ihn bei Verbrechern und Übeltätern. Aber nirgends wird die Ursache des Todes klar genannt; das ist offenbar Absicht und aus dem mysteriösen Ton des Liedes zu erklären. Wenn man das Helldunkel wirklich durchdringen könnte,

---

[1]) Oben ist allerdings למות als überflüssiges Flickwort gestrichen, weil es den Rhythmus stört, aber der Sinn bleibt derselbe, ob man das Wort stehen läßt oder beseitigt. Es ist eine bedenkliche *petitio principii*, wenn Staerk S. 132 im Anschluß an Sellin den Wortlaut ins Gegenteil verkehrt und trotz למות den Tod des Ebed leugnet.

wäre es kein Geheimnis mehr. Alle Aussagen sind demnach als Bilder zu verstehen, mit denen der Dichter ausdrücken will: Der Ebed Jahve ist des schimpflichsten Todes gestorben, den man sich überhaupt denken kann. Zu diesem Zweck werden die schlimmsten Leiden gehäuft, die einen Menschen zu Tode treffen können. Was der Verfasser schildert, ist nicht Wirklichkeit, Erlebnis, Vergangenheit, sondern Phantasie, Glaube und Zukunft. Man darf nicht vergessen, daß Deuterojesaja ein Prophet war; daher eben der geheimnisvolle Schimmer, der über das Ganze gebreitet ist, daher auch der unmittelbare Anschluß der Verherrlichung des Gottesknechtes an sein Leiden und Sterben! Die konkrete Frage, ob der Autor etwa zu der Zeit geschrieben habe, wo der Ebed Jahve tot war, wird jeder mit Nein beantworten müssen. Man kann sich das an dem Beispiel der Apokalypse Johannes klar machen. Wer wollte daran zweifeln, daß ihr Verfasser lebte, nachdem der Christus gestorben und auferstanden und bevor seine Parusie gekommen ist? Aber während dort diese Situation überall zu Tage tritt, deutet kein Zug darauf hin, daß die Gegenwart Deuterojesajas mitten hineinfällt zwischen den Tod und die Verherrlichung des Ebed. Darum muß das, was er verkündet, in der Zukunft liegen. Nur aus dem Orakelstil wird alles verständlich.

Damit ist das Problem, ob die Aussagen über das Leiden und Sterben real oder bildlich aufzufassen sind, im Grunde gegenstandslos geworden; denn Beides läuft auf dasselbe hinaus. Wie sich die Zukunft im Einzelnen gestalten wird, weiß auch der Prophet nicht; er schaut nur die allgemeinen Umrisse. Überdies ist es unmöglich, eine Auswahl zu treffen, ohne den Text zu vergewaltigen. Würde der Ebed wegen seines Berufes verfolgt und mißhandelt oder vor Gericht geschleppt und zum Tode verurteilt, so ist unbegreiflich, wie man ihn für einen von Gott Gebrandmarkten halten konnte, da man selbst an seinem Leiden schuld war. Wohl aber mußte der Kranke in den Augen der Israeliten ein Sünder sein. Daß Kranke von einem fanatischen Pöbel mißhandelt wurden, hören wir auch sonst. Hier würde als drittes seine Bestrafung als Verbrecher durch die Regierung hinzukommen. Jedenfalls muß man dies alles zusammennehmen, wenn man nicht einen Teil der Aussagen unterschlagen will.

Um aber das Bild des Gottesknechtes zu vervollständigen, müssen noch folgende Züge hinzugefügt werden: Er war sündlos, das Wort im antiken Sinne verstanden; er hatte keine Missetaten begangen, um derenwillen er den Tod verdient hätte. Sein Leiden war unverschuldet; kein Trug war in seinem Munde. Das äußere Ergehen und die sittliche Haltung waren einander gerade entgegengesetzt. Und weiter: Alle Schmerzen trug er geduldig wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird. Er murrte nicht wider Gott und klagte nicht über das Schicksal, das ihn traf. Treu hielt er an seinem Beruf fest und vertraute auf seinen Gott. Dadurch ist ist er zum Vorbild und Musterbeispiel aller derer geworden, die in Not geraten. Das größte Geheimnis endlich besteht darin, daß er freiwillig

für Andere in den Tod ging und litt, was sie hätten leiden müssen. Aus eigenem Antrieb gab er sein Leben als Lösegeld und lud stellvertretend die Strafe der Anderen auf sich, damit der Plan Jahves gelinge.

5. Der Ebed ist nicht Israel.

Jetzt muß noch einmal die Frage aufgeworfen und aus dem Überblick über das Ganze beantwortet werden, ob dieser Ebed mit Israel identisch sein kann. Dagegen sprechen folgende Gründe: Erstens, das im Exil schmachtende Volk konnte man wohl schwerkrank und tot nennen; es war einem Sünder und Verbrecher gleich geachtet. So schien es wenigstens, aber war Israel in Wirklichkeit sündlos? Hatte es kein Unrecht getan? War kein Betrug in seinem Munde? Das Volk selbst mochte wohl in patriotischer Beurteilung der Vergangenheit behaupten, daß es seinem Gott nie die Treue gebrochen hätte und nie einen Schritt von seinem Pfade gewichen wäre (Ps. 44 18 ff.). Aber die Propheten, die ethische Maßstäbe anlegten, sagten das Gegenteil. Auch nach Deuterojesaja ist Israel *von Geburt an abtrünnig geheißen* (48 8); schon sein Urahn sündigte und seine Mittler waren treulos gegen Jahve und entweihten sein heiliges Bergland (43 27 f.). Es hatte keineswegs allzeit gehorsam den Worten Jahves und seiner Boten gelauscht; die Propheten haben es an ihrem eigenen Leibe erfahren. Aber man könnte annehmen, die Leiden des Exils hätten Israel gebessert. Auch davon weiß Deuterojesaja nichts. Wo er von dem kommenden Heil spricht, betont er, daß Jahve aus reinem Erbarmen gnädig sei, obwohl Israel ihn nicht gerufen und ihn nicht mit Opfern geehrt, sondern ihn immer nur mit seinen Sünden geplagt hätte (43 22 ff.; 48 1–11). Da nun in c. 53 die Büßenden angeblich die Heiden sein sollen, so meint man, im Verhältnis zu den Heiden sei Israel sündlos gewesen, und darum hätten sie die Unschuld des Gottesknechtes hervorheben können. Wer so urteilt, degradiert Deuterojesaja zum Chauvinisten im übelsten Sinne des Wortes und raubt ihm seine sittliche Hoheit. Überdies, waren denn die Heiden in den Augen Deuterojesajas wirklich sündiger als Israel? Ihr Hauptcharakteristikum ist der Götzendienst, und wo Deuterojesaja gegen die Heiden polemisch ist, bekämpft er ihre Götzen. Wären es also Heiden, die den Bußpsalm in c. 53 singen, würde man vor allem eine Absage an den Bilderdienst, an die Götzen und ein Bekenntnis zu Jahve erwarten. Die Büßenden aber betonen nur, daß sie wie die Schafe ihren eigenen Weg gingen; das ist ein ethischer Fehler, ein Mangel an Gemeinsinn im Gegensatz zu der Aufopferung für Andere, die der Gottesknecht bewies. Auch aus diesen Gründen ist es ausgeschlossen, daß in c. 53 die Heiden das Wort haben.

Zweitens: Litt Israel geduldig, was Jahve verhängt hatte? Man braucht nur Jes. 40 – 55 zu lesen, um eine Antwort darauf zu erhalten. Immer wieder hören wir von den Klagen, den Zweifeln, der Kleingläubig-

keit und der Mutlosigkeit des Volkes; das ganze Buch Deuterojesajas mit seinem Trost und seinen Verheißungen wäre unnötig gewesen, wenn sich Israel in den Plan seines Gottes geschickt hätte. In Ps. 44 erklärt sich das Volk zwar für sündlos, aber es schreit ungeduldig zu seinem Gott um Erbarmen. Drittens: War das Leiden Israels ein großes Geheimnis? Der Patriot mochte wohl fragen, wozu dies alles, aber für den Propheten war die Antwort gegeben. Israel büßte die gerechte Strafe für seine eigenen Missetaten. Der Gedanke, daß es stellvertretend an Stelle der Heiden stand, ist in sich absurd und vollends bei einem Propheten wie Deuterojesaja unmöglich. Nimmt man die im vorigen Paragraphen angeführten Gründe hinzu und bedenkt man vor allem, daß der Ebed Jahve eine Aufgabe an Israel hat, so ist die kollektivische Deutung für uns erledigt.

Trotzdem kann man auch in ihr ein Wahrheitsmoment nicht verkennen: In der Gestalt des Gottesknechtes spiegeln sich bis zu einem gewissen Grade die Schicksale Israels wider. Der Ebed litt nicht nur für sein Volk, sondern auch mit ihm. Wie sollte der nicht Israel mit unbegrenzter Liebe umfassen, der für es in den Tod ging! Mit kühnem Wagemut war Israel einst in die Geschichte der Völkerwelt Vorderasiens eingetreten. Stolz auf seine nationale Eigenart, auf sein politisches Können und auf seine Religion fühlte es sich zu hohen Dingen berufen und hoffte, die Welt unter seine und seines Gottes Füße zu zwingen. Wie viel große Aufgaben hatte es ausführen sollen! Nun war man bitter enttäuscht, der Traum war ausgeträumt. Die Masse des Volkes weilte fern von der schönen Heimat, die Scholle und das Erbe der Väter war dahin, das Familienleben zerrissen; ein Teil der Verwandten war zurückgeblieben, der andere in die Fremde und ins Elend verbannt. Der Staat war zusammengebrochen, die Politik für immer vorbei. Das Volk war tot, die Prophetie war tot, der Gott war tot, oder es schien wenigstens so. Fast kann man aus dem Bußgebet von Jes. 53 ein erschütterndes „Zu spät" heraushören; zu spät kommt die Erkenntnis, zu spät die Reue! Aber es ist noch nicht zu spät! Noch einmal rafft sich der Glaube zu kühnem Schwunge empor. Nein, Israel muß wieder leben, seine Prophetie muß wieder erstehen, sein Gott muß siegen. Aus dem Tode erwacht das Volk zu neuem, schönerem Leben. Die Erfüllung ist nahe, die Zeit, wo Israel das Licht der Welt wird. Das ist der wunderbare Glaube, zu dem sich die edelsten Geister des Volkes trotz des tiefen Elends der Gegenwart hindurchgerungen haben. Und so spiegelt sich in dem Ebed Jahve ein Teil der Verzweiflung und Reue, des todesmutigen Kampfes, des Sehnens und Hoffens Israels wider. Der Gottesknecht leidet und empfindet mit seinem Volke, aber er kann nicht mit ihm identisch sein.

6. Der Ebed personifiziert nicht die Prophetie.

Andere Forscher haben den Ebed für die Personifikation der Prophetie erklärt, aber auch diese Anschauung läßt sich nicht durchführen.

Denn erstens würde eine Abstraktion der Propheten zu dem persönlichen Idealbild, wie es hier geschildert wird, eine große poetische Kraft erfordern, wie man sie dem Hebräer nicht zutrauen kann; es gibt auch keine Analogie weder bei Deuterojesaja noch im ganzen Alten Testament, die man dem an die Seite stellen könnte. Zweitens: Deutlich wird der Ebed von Deuterojesaja unterschieden und als Musterbeispiel für die Jahvegläubigen bezeichnet (50 10). Was Deuterojesaja beschreibt, ist trotz poetischer Ausschmückung im Einzelnen keine Fiktion, sondern es ist Wirklichkeit oder soll Wirklichkeit werden. Er selbst glaubt an diese Idealgestalt eines Propheten. Drittens: Einzelne Züge des Gottesknechtes passen nicht zu dem konkreten Spiegelbilde der Prophetie, sondern gehen weit darüber hinaus und müssen daher einen anderen Ursprung haben. Das gilt namentlich von c. 53. Wie wir wissen, fanden Propheten bisweilen um ihres Berufes willen den Tod; in den Kreisen ihrer Jünger mochten sie wohl für unschuldige Märtyrer gelten. Aber man konnte ihren Tod nicht für ein großes Geheimnis halten; jedenfalls konnte man nicht zunächst meinen, sie seien von Gott gezeichnet und als Verbrecher gebrandmarkt, um dann hinterher auf den Gedanken zu verfallen, sie hätten die Sünden Israels auf sich genommen. Denkt man an die Propheten des Exils, so erheben sich erst recht Schwierigkeiten. Man konnte wohl sagen, wie auch wir es tun, in einem allegorischen Bilde, die Prophetie sei gestorben; indessen, wie konnten dann die Propheten oder wie konnte ein einzelner Prophet stellvertretend für Israel leiden?

Entscheidend sprechen viertens gegen diese ganze Auffassung alle die Züge, die von der Verherrlichung des Ebed handeln. War der Gottesknecht der ideale Prophet, so hätte ihm etwa eine derartige Verheißung gegeben werden können: „Deine treue Arbeit soll belohnt werden. Israel wird sich bekehren und wieder zu seinem Gott wenden. Dann sollen die Stämme Jakobs wieder hergestellt, die Gefangenen befreit und heimgeleitet werden, Palästina aber wird aufs neue besiedelt." Statt dessen heißt es, daß der Ebed selbst alles dies tun soll. Das ist aber nicht mehr prophetische, sondern politische Arbeit. Hier wird der Prophet plötzlich zum König, oder wenn man diesen Ausdruck beanstandet, zum politischen Führer. Das Geistig-Prophetische überwiegt gewiß das Fleischlich-Politische, aber erst die Vereinigung beider Seiten macht das Wesen des Ebed aus, den man daher als einen messianischen Propheten bezeichnen kann oder genauer als den Propheten, der zugleich Messias ist. Damit ist aber der Boden der Wirklichkeit völlig verlassen, und von einem einfachen Spiegelbilde der konkreten Prophetie oder eines bestimmten Propheten wie Jeremia kann nicht mehr die Rede sein.

Trotzdem hat man auch hier ein Wahrheitsmoment erfaßt und mit Recht gesagt, daß sich in dem Leben und Sterben des Ebed Jahve die Schicksale der israelitischen Prophetie widerspiegeln. So wie der Gottesknecht hatten sich die Besten unter den Propheten abgemüht, das Volk

für den Glauben an Jahve zu gewinnen und zur Erfüllung seiner sittlich-religiösen Pflichten zu ermahnen. Aber alle Treue war vergeblich gewesen; der einzige Lohn waren Verständnislosigkeit, Widerspruch, Mißhandlungen, Gefängnis, ja Tod gewesen. Israel blieb verstockt und mußte zur Strafe den Kelch des Leidens bis auf die Neige leeren. Die Propheten aber hatten ausgeharrt und waren nicht müde geworden, immer wieder mit Menschen- und mit Engelzungen als treue Jünger Jahves seine Forderungen zu verkünden. Geduldig und unschuldig hatten sie alle Verfolgungen über sich ergehen lassen, um das Volk vor dem völligen Verderben zu bewahren und es dennoch zu retten. Wie jeder treue Arbeiter, so mußten auch sie ihren Lohn finden. Nun mußte bald die große Wende kommen, wo Israel umkehrte zu seinem Gott. Und wenn dies Wunder geschah, dann durfte man auch auf das größere hoffen, daß alle Völker die Thora Jahves bekennen würden. Dann würde die herrliche, goldene Zeit beginnen, wo die Prophetie erntet, was sie gesät hat; ihr Acker ist dann die ganze Welt, nicht Israel allein. Aber noch war es nicht so weit, und nur der Glaube durfte die Erfüllung vorwegnehmen.

So kann man den Ebed Jahve das ideale Spiegelbild der Propheten nennen. Vielleicht haben verschiedene Persönlichkeiten der Geschichte Modell gestanden. Man denkt zunächst an Deuterojesaja selbst. Wie der Knecht Gottes so hatte auch er sein Volk auf den Weg der Buße gelockt; wie jener so beurteilte auch er Israel als ein sündiges, mit Recht der Strafe verfallenes Volk; wie jener so hoffte auch er trotzdem auf die Bekehrung Israels, ja er erwartete die Ausdehnung der Jahvereligion auf alle Völker. Von Leiden und Mißhandlungen Deuterojesajas hören wir nie; aber schließlich weiß man nicht, wie stark der Widerstand gewesen sein mag, den er bei seinen Zeitgenossen fand. Wenn er selbst keine schlimmen Erfahrungen gemacht hatte, so kannte er sie doch bei Anderen, namentlich bei Jeremia, dessen Gattung der Monologe er ja auch übernommen hat. Die Heldengestalt Jeremias konnte ihm wohl in besonderem Maße als die eines Idealpropheten erscheinen, aber das Rätsel des Ebed Jahve ist damit nicht erklärt. Während bei der kollektiven Deutung vor allem die prophetischen Züge des Gottesknechtes nicht in Israel aufgehen, kann man hier umgekehrt die politischen Züge nicht auf die Prophetie zurückführen. Beide Hypothesen scheitern überdies daran, daß sie das Geheimnis von dem stellvertretenden Leiden und Sterben des unschuldigen Märtyrers in keiner Weise erhellen können.

7. Der Ebed ist nicht eine historische Person.

Einen dritten Weg haben Sellin und im Anschluß an ihn Staerk beschritten, indem sie an die Verherrlichung einer historischen Person denken. Ihre Beweisführung stützt sich auf c. 53, das nach ihrer Meinung weder eine Krankheit noch den Tod des Ebed Jahve voraussetzt; es handelt vielmehr ganz allgemein von schwerem, unverschuldetem Unglück. Sie raten

auf **Jojachin**, vermutlich aus dem Hauptgrunde, weil er der König des Exils war. **Jojachin** oder Jechonja, der Sohn Jojakims, bestieg mit 18 Jahren den Thron Jerusalems, als die Stadt bereits von den Chaldäern belagert wurde. Sobald Nebukadnezar selbst bei seinem Heere anlangte, beschloß Jojachin, sich auf Gnade oder Ungnade freiwillig samt seiner Mutter und seinen Beamten zu ergeben. Sie mußten sämtlich ins Exil wandern. Fast 37 Jahre schmachtete der König im Gefängnis; erst Evil Merodach, der Nachfolger Nebukadnezars, befreite ihn bei seinem Regierungsantritt, wies ihm unter den damals in Babylon anwesenden Königen einen Ehrenplatz an und gewährte ihm Unterhalt. Er war Vater von sechs oder sieben Söhnen (II Reg. 24_{8} ff.; 25_{27} ff.; Jer. 52_{31} ff.).

Von irgend welchen messianischen Hoffnungen, die sich an seine Person geknüpft hätten, ist nichts bekannt. Im Gegenteil, der Deuteronomist sagt II Reg. 24_{9}: *Und er tat, was Jahve mißfiel, ganz wie sein Vater getan hatte*. Von Jeremia sind zwei Weissagungen über Jojachin überliefert: die erste droht ihm den Tod im fremden Lande, und *wenn er ein Siegelring an der Hand Jahves wäre*, würde Gott ihn zornig fortschleudern (Jer. 22_{24-27}). Die zweite befiehlt, ihn als kinderlos in die Bürgerrolle einzutragen, als einen Mann, dem Zeit seines Lebens nichts glückte, und *keinem seiner Nachkommen wird es gelingen, auf Davids Thron zu sitzen* (Jer. 22_{28-30}); das ist eine deutliche Absage an alle messianischen Hoffnungen. Man müßte also einen späteren völligen Umschwung der Prophetie in der **Beurteilung Jojachins** annehmen, wenn man das Aufkeimen einer Messiaserwartung im Anschluß an seine Person verständlich machen wollte, eine Vermutung, zu der das Alte Testament keinen Anlaß gibt. Nur Josephus (*Ant.* X, 7, 1; 11, 2; *Bell. Jud.* VI, 2, 1) enthält eine außerordentlich merkwürdige und beachtenswerte Kunde. Danach soll sich Jojachin beim Anrücken der Chaldäer freiwillig ergeben haben, weil er nicht wollte, daß das Land um seinetwillen dem Untergang geweiht würde. *Darum besingt ihn ein* ἱερὸς λόγος *bei allen Juden, und ein ewig neues, die Jahrhunderte durchlaufendes Gedächtnis macht ihn bei allen Nachkommen unsterblich*[1]). Wenn hier Jojachins Verrat als eine große Heldentat gefeiert wird, so ist das eine naive Legende, die weder an den Tatsachen noch an dem Bericht der Königsbücher irgendwelchen Anhalt hat. Wenn dieser „Jammerprinz" sich ergab, so tat er es aus Klugheit, um sein Leben zu retten, aber seine Klugheit war Feigheit und erbärmliche Schmach, und nur ein Josephus konnte die Wahrheit ins Gegenteil verdrehen. Die Notiz über den ἱερὸς λόγος dagegen kann nicht völlig aus der Luft gegriffen sein, da man nicht einsieht, warum sie erfunden sein sollte.

---

[1]) Man beachte, daß Josephus weder von einem freiwilligen Opfer noch von einer Stellvertretung spricht; es heißt παραδόντι . . . ἑκουσίως αὐτὸν ὑπὲρ τῆς πατρίδος . . . διὰ τοῦτο λόγος τε αὐτὸν πρὸς ἁπάντων Ἰουδαίων ἱερὸς ὑμνεῖ καὶ μνήμη ῥέουσα δι' αἰῶνος ἀεὶ νέα τοῖς ἐπιγινομένοις παραδίδωσιν ἀθάνατον.

Jojachin ist als das Urbild des Gottesknechtes ganz undenkbar, auch wenn man sich auf den Standpunkt der gegnerischen Exegese stellt. Erstens: Das Einzige, was Jojachin geleistet hat, ist die schmachvolle Auslieferung seiner Residenzstadt in Feindeshand. Einen solchen Hochverräter sollte das Volk, etwa aus Mitleid mit seiner königlichen Haft, zum Messias gemacht haben? Jeremias Urteil über ihn — er nennt ihn *verächtlich, ein wertloses Gefäß* (Jer. 22 28) — ist hart, aber gerecht; Jojachin war nicht wert, daß ihn die heimische Erde wiedersah. Zweitens: Von einem Martyrium Jojachins kann nicht gut die Rede sein. Ob seine Haft nach modernen Begriffen fürstlich gewesen ist, wissen wir nicht. An babylonischen Maßstäben gemessen, wurde er königlich behandelt; man stach ihm weder die Augen aus wie dem Zedekia, noch sperrte man ihn wie Andere in einen Käfig. Die Frage, ob er Gefängniskleider getragen hat, ist schließlich gleichgültig, wenn man bedenkt, daß er siebenunddreißig Jahre gefangen saß, ohne den Verstand zu verlieren. Jojachin konnte mit seinem Schicksal zufrieden sein. Drittens: Setzt man einmal die unwahrscheinliche Tatsache voraus, daß sich nach seiner Befreiung im israelitischen Volk allerlei messianische Hoffnungen regten, so ist doch ganz ausgeschlossen, daß man hinterher in seiner Person und seinen Erlebnissen ein großes Geheimnis entdeckte. Hier war alles sonnenklar. Und wie sollte man gar auf den Gedanken verfallen, er habe stellvertretend für sein Volk gelitten? In Wirklichkeit war das Schicksal des Königs und des Volkes dasselbe. Wenn man abwägen wollte, wer es schlimmer hatte, ob Jojachin oder Israel, so möchte sich wohl die Wagschale auf die Seite Israels neigen. Es ist daher kaum begreiflich, wie man den Ebed Jahve mit Jojachin hat identifizieren können. Andere Vorschläge, die man gemacht hat, sind freilich noch schlechter, sodaß man eine Widerlegung sparen kann.

Dennoch muß man fragen, ob nicht auch diese Hypothesen einen Wahrheitskern enthalten. Man wird darauf aus folgenden Erwägungen bejahend antworten: Die Fäden, die das Messiasbild Deuterojesajas mit dem der vorexilischen Zeit verbinden, liegen zwar nicht an der Oberfläche, sind aber doch noch einigermaßen deutlich erkennbar. Wie der wiederkehrende David so ist auch der Ebed ein politischer Herrscher, der sein Volk wiederherstellt und zugleich eine weltumspannende Macht entfaltet. Freilich, der vorexilische Messias wird stets als König gedacht; auch wenn er die ethisch-religiösen Tugenden besitzt, die die Propheten ihm anwünschen, und für Recht und Frömmigkeit in seinem Reiche sorgt, bleibt er dennoch in erster Linie eine politische Größe. Bei dem Ebed Jahve sind dagegen die königlichen Züge fast ganz durch die des Propheten verdrängt; wenn er nebenbei auch politische Bedeutung hat, so ist er doch in erster Linie eine prophetische Größe. Das Problem ist demnach, zu erklären, wie aus dem Könige ein Prophet werden konnte. Dazu kommt ein Zweites: Der vorexilische Messias sollte in einer Zeit der tiefsten Erniedrigung Israels

geboren werden; je größer die Not war, um so näher glaubte man die Wiederkehr Davids. Im Banne dieser Vorstellungen lebt auch Deuterojesaja; gerade weil es seinem Volke so unsagbar traurig ergeht, ist er in kühnem Optimismus von dem bevorstehenden Anbruch der messianischen Epoche überzeugt. Er sieht den Ebed Jahve schon am Werke und verkündet ihn als gegenwärtig. Dennoch ist der Unterschied bedeutsam: In der vorexilischen Zeit wird niemals gesagt, daß der künftige König erst leiden und gar sterben müsse, ehe seine messianische Glorie erstrahlt; das gilt nur für den Gottesknecht Deuterojesajas. Das zweite Problem ist demnach, zu erklären, wie der Märtyrertod die Vorbedingung der Messiaswürde werden konnte. Die beiden Probleme laufen im Grunde auf dieselbe Aufgabe hinaus, eine Verbindungslinie zwischen dem Messiasbild der vorexilischen Prophetie und dem Deuterojesajas herzustellen und zu zeigen, wie sich diese nicht unbeträchtliche Wandlung vollziehen konnte. Am einfachsten wäre die Entwicklung begreiflich, wenn sich eine geschichtliche Gestalt nachweisen ließe, die das Messiasideal tiefgehend beeinflußte. Die Versuche, das Problem auf diese Weise zu lösen, sind prinzipiell berechtigt; eine andere Frage ist, ob man das Ziel erreichen kann. Wenn auch die bisherigen Hypothesen gescheitert sind und *vestigia terrent*, so läßt sich der Wissenschaft doch kein Halt gebieten, solange nicht alle Möglichkeiten erschöpft sind.

Ehe man einen neuen Weg beschreitet, muß man sich ganz klar sein über den Charakter von c. 53. Fast alle modern-kritischen Forscher haben irrtümlich die Schilderung vom Tode des Ebed für Vergangenheit statt für Zukunft gehalten. Die kirchlich-traditionelle Auffassung hatte durchaus Recht, wenn sie hier eine Weissagung fand, obwohl von einer Beziehung auf den historischen Jesus natürlich nicht die Rede sein kann; denn die Propheten verkünden immer nur, was unmittelbar bevorsteht. Das, was in den Ebed-Jahve-Liedern und speziell in c. 53 erzählt wird, ist niemals Geschichte gewesen. Dafür sei erstens auf das völlig farblose Bild vom Leben des Gottesknechtes verwiesen. Es wird weder der Ort seines Auftretens genannt noch die Art seiner Wirksamkeit geschildert. Man erfährt zwar von einem Gegensatz gegen Andere; aber wer seine Feinde waren und welche Hindernisse sie ihm in den Weg legten, ist nicht deutlich zu erkennen. So bleibt seine Berufstätigkeit im Halbdunkel. Dasselbe gilt zweitens von seinem Leiden und Sterben, das zwar durch eine Fülle von Bildern umschrieben wird; dennoch fehlt das Individuelle, das konkrete Einzelerlebnis, das nie Wiederholbare, das jeder geschichtlichen Tatsache eigentümlich ist. Wenn ein historisches Ereignis vorläge, würde man statt der unklaren und allgemeinen Andeutungen genaue Angaben erwarten: An welcher Krankheit der Betreffende litt, warum man ihn verfolgte, wie und wo er starb, warum man hinter seinem Tod ein Geheimnis entdeckte, woran man die Stellvertretung erkannte, woher man plötzlich von seinem freiwilligen Opfer wußte. Man vergegenwärtige sich, ob wohl

jemals der Tod des Sokrates so, ohne jeden speziellen Zug, geschildert werden konnte. Drittens: Hätte der Verfasser einen bestimmten Menschen im Auge gehabt, an dem man damals so wunderbare Dinge zu erleben glaubte, so hätte er uns den Namen gewiß nicht verschwiegen; denn derartiges kam doch nicht alle Tage vor. Dagegen erklärt sich die Namenlosigkeit des Helden ebenso wie die historische Farblosigkeit des ganzen Bildes ohne weiteres, wenn es sich um ein Orakel handelt. Man darf viertens noch weiter gehen und sagen: Was hier erzählt wird, kann überhaupt nicht Geschichte gewesen sein. Es ist unwahrscheinlich, daß jemand, der von Leiden und Krankheiten unmenschlich entstellt war, zugleich als Frevler mißhandelt und als Verbrecher vor Gericht gestellt wurde. Und wenn dies wirklich geschehen wäre, so hätte man gewiß kein großes Geheimnis hinter seinem Tode gesucht und ihn nachträglich zu einem unschuldigen Märtyrer gestempelt. Vollends unmöglich ist, daß man seinem Leiden stellvertretenden Sühnecharakter zuschrieb und daß man nach seinem Tode ein langes Leben und eine glänzende Zukunft von ihm erwartete; diese beiden Tatsachen sprechen allen Gesetzen der Geschichte Hohn und lassen sich daher nicht bei einer historischen Gestalt, sondern nur bei einer Idealfigur des Glaubens erklären.

Die Frage, welche geschichtliche Größe sich hinter dem Ebed verbirgt, ist demnach falsch gestellt. Das Problem, das gelöst werden soll, muß vielmehr lauten: Gibt es historische Erlebnisse Israels, unter deren Einfluß sich der messianische König der Hauptsache nach in einen messianischen Propheten verwandeln und auf Grund deren das Mysterium des Märtyrertodes in das Messiasbild mit aufgenommen werden konnte? Da der Messias von jeher ein politischer Herrscher war, so muß sich die Umgestaltung dieses Ideals im Anschluß an Erfahrungen vollzogen haben, die man mit dem Königtum machte. Man muß daher von einem Könige ausgehen, von dem sich erstens nachweisen oder wenigstens zur Wahrscheinlichkeit erheben läßt, daß er als Messias gefeiert wurde oder zu messianischen Hoffnungen Anlaß gab. Zweitens muß dieser König besonders fromm gewesen und dem prophetischen Ideal nahe gekommen sein, sodaß sich eine Verschmelzung der Königswürde mit dem Prophetenberuf fast von selbst aufdrängte. Das Bild, das Deuterojesaja von einem in jeder Hinsicht vollkommenen Jahvejünger entwirft, ist kein getreues Modell der Wirklichkeit, sondern idealisiert; es genügt zu zeigen, daß der betreffende König zu solcher Verklärung anregte. Drittens muß der Fall dieses Königs erschütternd gewesen sein und die Frage nach dem Warum unmittelbar nahe gelegt haben; man mußte nach einem Geheimnis hinter seinem Tode suchen, nach einem göttlichen Plane forschen. Das beste wäre der Nachweis von Leichenliedern, die den Tod dieses Helden in markanter Weise besingen. Der Umkreis der Personen, die in Betracht kommen, ist damit eng umgrenzt.

III. Das religionsgeschichtliche Problem des Ebed Jahve.

1. Das Totenlied auf den König.

In der Chronik ist eine merkwürdige Notiz über Josia überliefert: *Ganz Juda und Jerusalem trauerte um Josia, und Jeremia dichtete ein Totenlied auf Josia, und die Sänger und Sängerinnen singen in ihren Totenliedern bis auf den heutigen Tag von Josia. Man machte sie zur Sitte in Israel, und siehe, sie finden sich aufgezeichnet in den Klageliedern* (II Chron. 35 24–25). Das Lied Jeremias auf den Tod Josias steht also nicht nur geschrieben, sondern es wird *bis auf den heutigen Tag* von den Sängern und Sängerinnen gesungen. Es ist *zur Sitte geworden* in Israel, d. h. es wird an einem bestimmten Tage, jedenfalls am Todestage des Königs Josia, alljährlich wiederholt. Diese Nachricht hat der Chronist nicht den Königsbüchern entlehnt, wo sie fehlt. Es wäre an sich nicht unmöglich, daß er andere Quellen benutzt hat, aber näher liegt die Annahme, daß die Notiz von ihm stammt und daß sich die Worte *bis auf den heutigen Tag* auf seine Zeit (um 300 v. Chr.) beziehen.

In diesen Zusammenhang gehört auch die bereits erwähnte Nachricht des Josephus. Auch er spricht von einem ἱερὸς λόγος, der durch die Jahrhunderte hindurch immer neu erklingt (ὑμνεῖ) und das Gedächtnis des Königs bei den Nachkommen wach erhält. Allerdings bezieht er dies Lied nicht auf Josia, sondern auf Jojachin. Bei beiden handelt es sich um eine feste Sitte, und es kann daher wohl kaum ein Zweifel sein, daß beide dasselbe Lied im Auge haben; sie weichen nur ab in der Deutung des Königs, die bei einem von beiden falsch sein muß. Da der Chronist der ältere ist, wird man von vornherein geneigt sein, ihm mehr zu trauen als dem Josephus. Dazu kommt aber noch, daß die Legende über Jojachin in sich unglaubwürdig ist und daß man gar keinen Grund hatte, den Tod Jojachins oder ein anderes Ereignis aus seinem Leben zu feiern. Die Nachricht des Josephus ist in mehrfacher Hinsicht wertvoll: Zunächst muß die vom Chronisten berichtete Sitte noch zu seiner Zeit bestanden haben. Ferner ist die falsche Beziehung auf Jojachin nur dann begreiflich, wenn in dem Liede kein Name genannt war. Endlich muß der Inhalt des Liedes wenigstens einigermaßen zu Jojachin und zu dem, was Josephus von ihm erzählt, gepaßt haben; da Josephus die freiwillige Übergabe des Königs rühmt, um das Vaterland zu retten, so muß das Gedicht die Selbstaufopferung des Helden gefeiert haben.

Dies Lied, das noch dem Chronisten und sogar Josephus bekannt war, sollte auch in unserem Alten Testamente stehen, so muß man erwarten. Wenn man zunächst die „Klagelieder“ daraufhin durchprüft, die ja nach der üblichen Tradition von Jeremia verfaßt sein sollen, so findet man zwar auch Leichenlieder im technischen Sinne, aber nur auf Jerusalem. Ein flüchtiger Hinweis auf den *Gesalbten Jahves*, den gefangenen König, *unsern*

Lebensodem, von dem wir dachten, in seinem Schatten wollen wir leben unter den Völkern kann nicht in Betracht kommen (Thren. 4_{20}). Man wird dann weiter bei Jeremia suchen, von dem das Lied stammen soll; vielleicht könnte in seiner Sammlung ein Totenlied auf Josia aufbewahrt sein. Aber auch da ist alle Mühe vergebens. Mit Sicherheit spricht nur Jer. 22_{10-12} von Josia: *Weint nicht um den Toten, klagt nicht um ihn! Weint um den Fortgezogenen; denn er kehrt nicht heim, sein Vaterland zu sehen.* Ein vom Sammler hinzugefügter Kommentar belehrt uns, daß mit dem Fortgezogenen Sallum oder Joahas gemeint sei, der vom Pharao nach Ägypten geführt wurde und dort starb. Joahas war der Sohn des Josia; derjenige, um den man nicht weinen soll, ist also Josia, der in der Schlacht bei Megiddo gefallen war. Der Spruch ist demnach eher eine קִינָה auf Sallum als auf Josia, obwohl er überhaupt nicht zur Gattung der Totenlieder gehört; immerhin geht aus dem Worte hervor, daß damals das Volk den Tod Josias bitter beklagt hat.

Nun brauchen wir aber nicht bei den echten Sprüchen Jeremias stehen zu bleiben; denn der Chronist hat keine Literarkritik getrieben und wahrscheinlich das ganze Buch Jeremias schon so vor sich gehabt, wie wir es lesen. Das einzige Lied, das in Betracht kommen kann, ist Jer. 30_{18-21}:

18 *„Siehe, ich wende das Geschick ⌜ ⌝ Jakobs*
und erbarme mich seiner Wohnstätten.
Wieder erstehen soll die Stadt auf ihrem Hügel
und der Palast nach alter Art bewohnt sein.
19 *Lobpreis wird daraus erschallen und fröhliche Lieder.*
Ich mehre sie, daß sie nicht gering sind,
ich bring sie zu Ehren, daß sie nicht klein sind.
20 *Seine Söhne sollen sein wie vordem,*
seine Gemeinde soll fest vor mir stehen.
Ich suche heim alle seine Dränger.
21 *Denn es kommt aus ihm sein Fürst,*
sein Herrscher geht hervor aus seiner Mitte,
den laß ich mir nahen, daß er mir diene.
Denn wer hat sein Leben gewagt
in meinem Dienst?" raunt Jahve[1]).

Diese Worte stehen in einer ursprünglich anonymen Sammlung von Verheißungen (c. 30–31), die erst später für jeremianisch ausgegeben worden sind (Mowinckel). Die Frage nach dem Verfasser ist daher nicht zu beantworten, die nach der Entstehungszeit für jeden Spruch gesondert zu untersuchen. Da die Stadt noch nicht wieder erbaut ist, der Palast noch in Trümmern liegt, *seine*, d. h. Jakobs Söhne noch nicht wieder so zahlreich

[1]) In v. 18 ist אהלי mit LXX zu streichen. Der Spruch ist durch *So spricht Jahve* und *raunt Jahve* deutlich eingeleitet und abgeschlossen. v. 22 muß also späterer Zusatz sein; er fehlt noch in LXX und nimmt 31_{1} vorweg.

sind wie vordem, von Altar und Tempel nicht die Rede ist, so ist diese Verheißung im Exil oder bald nach dem Exil geschrieben. v. 19 erinnert zwar an Jes. 51 3, doch genügt dies weder, um literarische Abhängigkeit, noch um Gemeinsamkeit des Autors zu beweisen.

Das dunkle Wort über den Messias versteht man in der Regel so, daß Gott ihn zum Hohenpriester einsetzen will; denn wer wird es sonst wagen, *sich mir zu nahen*, das soll heißen, die Rolle des Hohenpriesters zu spielen. Zur Begründung erinnert man an die illegitimen Hohenpriester wie Jason, Menelaos und Alkimos. Die Voraussetzung wäre also, daß man beim Priestertum Gefahr läuft, wenn man sich Gott ohne seine ausdrückliche Erlaubnis naht. Bei dieser Exegese müßte der Spruch nicht geschichtlich, sondern mythologisch erklärt werden; man könnte an die alten Sagen der mosaischen oder davidischen Zeit denken, in denen erzählt wird, wie Priester, die falsch räucherten oder sonst etwas im Kultus verfehlten, von der zürnenden Gottheit mit dem Tode bestraft wurden. Aber die Angst vor dem Tode, die der Hohepriester der makkabäischen Zeit gewiß nicht in dieser sagenhaften Art besaß, wäre eine merkwürdige Begründung für die Einsetzung eines Priesterkönigs von Gottes Gnaden. An sich wäre die Verbindung der Priesterwürde mit dem Messias in der nachexilischen Zeit nicht unmöglich; aber wäre der Verfasser wirklich so priesterlich gesinnt, wie man meint, dann hätte er gewiß den Wiederaufbau des Tempels nicht unerwähnt gelassen. Endlich kommt noch hinzu, daß das Verbum עָרַב im Perfektum gebraucht ist: *er hat sein Herz verpfändet*.

Man muß daher anders übersetzen und die Frage rhetorisch als Begründung des Vorhergehenden verstehen; der Sinn ist dann ganz klar: „Diesen Herrscher lasse ich immerdar zum Dienst vor mein Angesicht treten, weil er sein Leben in meinem Dienst gewagt hat!" Wer hätte sonst so Großes geleistet, daß er so hoch belohnt werden könnte? Nur wer seine Seele in dem Eifer für Gott als Pfand eingesetzt hat, nur der ist wert, mit der Krone des Messias geschmückt zu werden. Das ist aber *in nuce* derselbe Gedanke wie Jes. 53: Der Ebed, der sein Leben als Sühne gegeben hat, um Jahves Plan zu erfüllen, soll zu einem Könige werden, über den die Völker staunen. So kennt auch die hier vorliegende Stelle eine Messiasgestalt, die erst durch den Tod hindurchgehen muß, ehe sie verherrlicht werden kann. Die Messiaswürde ist hier wie dort der Lohn für die bis in den Tod bewährte Treue gegen Gott.

Aber ehe die erfreuliche Parallele zu Jes. 53 weiter verfolgt werden kann, muß erst die andere Frage erledigt werden: Haben wir hier das Totenlied auf Josia, das der Chronist im Auge hatte? Dies Gedicht ist der Form nach kein Leichenlied, sondern eine Verheißung; da aber inhaltlich vom Tode dessen die Rede ist, der zum Messias werden soll, und da dieser Gedanke als der Höhepunkt den Abschluß bildet, so konnte das Lied gewiß sekundär bei der Erinnerungsfeier an einen verstorbenen König

verwendet werden. Überdies muß man erwägen, daß die literarischen Termini in der späteren Zeit stark abgeschliffen waren und oft sehr sorglos gebraucht wurden. Vielleicht hat der Chronist dies Lied in einer besonderen Sammlung gelesen, die als קִינוֹת bezeichnet war. Im übrigen konnte es wegen seines messianischen Inhalts wohl zu einer festen Sitte in Israel werden. Auch die Nachricht des Josephus trifft darauf zu. Denn erstens wird der König nicht genannt. Zweitens wird die besungene Gestalt als Messias verklärt, sodaß man wohl von einem ἱερὸς λόγος reden konnte. Drittens wird auch der Gedanke der freiwilligen Selbstaufopferung betont. Immerhin genügen alle diese Gründe nicht, um zu einem ganz sicheren Resultat zu gelangen. Da sich noch andere Möglichkeiten bieten, so soll hier nur die Wahrscheinlichkeit behauptet werden, daß dies Lied später bei der Totenfeier für Josia gesungen wurde.

2. Die Hoffnung auf Josia.

Eine ganz andere Frage ist, ob es als Totenlied auf Josia gedichtet worden ist, oder schärfer ausgedrückt, da die Form des Leichenliedes gar nicht vorliegt, ob der Dichter Josia für den Messias gehalten hat oder wenigstens durch Josia zu seiner eigentümlichen Messiaserwartung angeregt worden ist. Damit sind wir wieder beim Ebed-Jahve-Problem angelangt, das vielleicht durch den Rückgang auf die historische Gestalt Josias gelöst werden kann. Der König, der in der Geschichte der Messiashoffnung eine Rolle gespielt haben könnte, sollte drei Vorbedingungen erfüllen: Sein Tod sollte ein Rätsel sein, an seine Person sollten sich messianische Gedanken knüpfen, und er sollte dem prophetischen Ideal nahe kommen. Unter allen israelitischen Königen ist zweifellos keiner, der den Propheten so nahestand wie Josia. Neben David und Hiskia ist Josia der Einzige, der von den prophetisch beeinflußten Deuteronomisten eine gute Zensur erhält: *Er tat, was Jahve gefiel.* Die von ihm durchgeführte Reformation war eine prophetische Tat. Es ist bekannt, wie auch Jeremia sich zunächst dem Könige und seinem Reformwerk freundlich gegenüberstellte, wie er dann aber allmählich anderer Meinung wurde. Indessen, Jeremia blieb mit seinem Urteil allein, wie schon die Deuteronomisten beweisen. Auch Deuterojesaja ist nicht mit Jeremia zu identifizieren; er hält, um nur einen Hauptunterschied zu erwähnen, das Opfer für notwendig und wünschenswert (Jes. 43 22 ff.), denkt also über den Kultus ebenso wie Hesekiel, aber im Gegensatz zu Jeremia. Außerdem darf man nicht vergessen, daß für Deuterojesaja Josia bereits eine Größe der Vergangenheit war und daß man bekanntlich immer mehr zu idealisieren pflegt, je weiter man sich von der Person entfernt. Dem rückblickenden Auge konnte Josia wohl als der gottwohlgefällige, mit echtem, prophetischem Geist erfüllte König erscheinen. Dasselbe gilt für den Verfasser von Jer. 30 18 ff., der nicht mit Jeremia identisch sein kann.

Und das Zweite: Josias Tod war in der Tat tragisch und konnte der damaligen Betrachtung wohl als ein großes Rätsel erscheinen. Josia hatte alles getan, was in seiner königlichen Macht lag, um den Willen Jahves zu erfüllen und das Ideal der Propheten in Wirklichkeit umzusetzen. Von der Bedeutung seiner Reform auf Grund des aufgefundenen Gesetzbuches kann man sich nur dann einen vollen Begriff machen, wenn man sie mit der Reformation Luthers vergleicht; die Umwälzung war in beiden Fällen gleich groß. Josia aber hatte nach antiker Art auch äußere Gründe, die ihn bestimmten. Er hoffte für seine Tat auf göttlichen Lohn. Er wollte den Zusammenbruch Judas, der unabwendbar schien, durch eine heroische Reformation aufhalten, um des göttlichen Beistandes ganz sicher zu sein. Und wie das Deuteronomium mit unendlichen Segenssprüchen alle die bedenkt, die seine Vorschriften ausführen, so wird die Prophetin Hulda — und andere Propheten werden ebenso geurteilt haben — die Fülle göttlicher Verheißungen über den königlichen Reformator ausgeschüttet haben. Jetzt konnte es gewiß an dem Segen Jahves nicht fehlen. Da kam der unglückselige Feldzug gegen den Pharao Necho. In der Schlacht bei Megiddo wurde Josia besiegt und verwundet; er selbst starb bald darauf, und sein Heer wurde aufgerieben. Der antike Vergeltungsglaube mußte notwendig die Frage anregen: Wie war das tragische Ende möglich? Wie konnte ein König, der so offenkundig fromm war und den Willen seines Gottes erfüllte, eines solchen Todes sterben, einem Verbrecher gleich, der von Gott und seinem Wort nichts wissen will? Um seiner eigenen Sünde willen konnte er nicht so hart gestraft werden. Man konnte wohl auf den Gedanken verfallen, er sei um der Sünde seines Volkes willen in den Tod gegangen. Jedenfalls ist begreiflich, daß man in seinem Ende ein geheimnisvolles Rätsel sah.

Und endlich das Dritte: Es fehlen zwar besondere Nachrichten, aber es kann nach dem bereits Ausgeführten kein Zweifel sein, daß sich in der Zeit Josias messianische Hoffnungen geregt haben. Waren sie schon zu anderen Zeiten wach geworden und vielleicht bei den wilden politischen Zuckungen jener Tage niemals ganz eingeschlafen, wieviel mehr mußten sie durch die kultische Reform geweckt werden! So erklärt sich am leichtesten die Ausdehnung dieses Werkes auf Bethel und Nordisrael; die religiöse Einheit sollte der politischen Wiedervereinigung zwischen Israel und Juda vorarbeiten. Man braucht nicht gerade an Hoseas Verheißungen zu denken, aber ein Einfluß durch messianische Ideen ist immerhin wahrscheinlich (Kittel). So erklärt sich auch am leichtesten die Tollkühnheit, mit der sich Josia an der Spitze seiner armseligen Truppen dem großen Heere Nechos entgegenwarf. Er wollte gewiß die Freiheit seines Landes verteidigen, aber die Schwungkraft verliehen ihm die Heilsweissagungen seiner Propheten, mit denen die patriotischen Fanatiker nicht gespart haben werden. Sein Tod mußte zunächst eine grausame Enttäuschung hervorrufen, aber der Glaube ließ

sich auf die Dauer nicht dämpfen. Das lehrt ja die Geschichte der Messiashoffnung durch die Jahrtausende hindurch; mag die Erfüllung auch noch so oft ausgeblieben sein, die Ernüchterung hielt immer nur kurze Zeit an. Jer. 22 16 ff. hat uns gezeigt, wie bitter die Zeitgenossen den Tod Josias beklagt haben; aber die ganze Größe des Verlustes erkennt man erst dann, wenn man bedenkt, daß sicher noch zur Zeit des Chronisten, wahrscheinlich auch des Josephus, Erinnerungsfeiern an Josia stattfanden. Ist die Vermutung zu kühn, das Volk habe, wie es bis dahin an die Wiederkehr Davids glaubte, jetzt eine Wiederkehr Josias erhofft als des Messias, von der Glorie Jahves umstrahlt? So ist Jer. 30 18–21 völlig verständlich: Weil Josia sein Leben im Dienste Jahves verloren hatte, sollte er es aufs neue gewinnen, um sich und sein Volk fortan völlig der Gottheit zu weihen.

3. Sacharja 12 9–14.

Es gibt noch eine zweite Parallele zu dem Gottesknecht, auf die **Gunkel** zuerst aufmerksam gemacht hat; auch sie ist wichtig für die Frage nach dem Leichenlied auf Josia, Sach. 12 9–14:

9 *Und dann an jenem Tage*
will ich trachten, zu vernichten
die Völker alle, die Jerusalem angreifen.
10 *Aber über Davids Haus*
und die Jerusalemer gieße ich
den Geist des Erbarmens und des Mitleids,
daß sie blicken ʿauf denʾ Durchbohrten
und klagen um ihn, wie man um den Einzigen klagt,
und betrübt sind über ihn wie über den Erstgebornen.

---

11 *An jenem Tage wird die Klage groß sein in Jerusalem,*
wie die Klage um Hadad-Rimmon im Tal von Megiddo.
12 *Und das Land wird klagen, jedes Geschlecht für sich:*
Das Geschlecht des Hauses David für sich, und die Frauen für sich,
das Geschlecht Nathans für sich, und die Frauen für sich,
13 *Das Geschlecht des Hauses Levi für sich und die Frauen für sich,*
das Geschlecht der Simeiten für sich, und die Frauen für sich.
14 *Alle Geschlechter, die übrig sind,*
nach Geschlechtern für sich, und die Frauen für sich[1]).

Ein dunkles, geheimnisvolles Orakel, dessen Verständnis man sich sofort versperrt, wenn man an einen historischen Märtyrer und an eine historische

---

[1]) Text: *Sie blicken auf mich, den sie durchbohrt haben*; da Jahve spricht, ist dies sinnlos. LXX richtig εἰς ὃν ἐξεκέντησαν. Danach lies אליו oder אל אשר. Daß hier der Name des Märtyrers gestanden habe, ist eine sehr unwahrscheinliche Vermutung, weil im Widerspruch mit Jes. 53; Jer. 30 und dem mysteriösen Stil der Prophetie überhaupt.

Erinnerungsfeier denkt, und dessen Wesen man verfälscht, wenn man einen geschichtlichen Namen einsetzt. Die hier vorliegenden Worte enthalten keine Erzählung, sondern eine Prophetie; sie handeln nicht von der Vergangenheit, sondern von der Zukunft, genauer von der messianischen Zeit. Das wird sicher bewiesen erstens durch die Formel *an jenem Tage*, die spezifisch eschatologisch ist, und zweitens durch die Vorstellung von dem Angriff aller Völker auf Jerusalem, den man am Ende der Tage erwartet. Da der Spruch die Völkervernichtung voraussagt, muß man ihn als eine messianische Verheißung bezeichnen. Den Hauptinhalt aber bildet die Beschreibung einer Leichenklage, die in jener Zeit stattfinden soll. Wie ist diese merkwürdige Verbindung des Heiles mit einer Leichenklage zu erklären?

Der Spruch ist zunächst ganz rätselhaft. Zuerst ist von dem Angriff der Völker auf Jerusalem die Rede; Jahve *will* danach *trachten*, ihn abzuwehren. Der Ansturm wird also nicht ohne weiteres abgeschlagen; es scheint, daß zuvor besondere Bedingungen erfüllt sein müssen, von denen wir im folgenden zu hören erwarten. Der Prophet fährt fort: Jerusalem aber wird Mitleid haben mit dem Durchbohrten, sodaß man seinen Tod leidenschaftlich beklagt. Vorher hat man dies offenbar nicht getan, sondern sich gegen sein Schicksal verhärtet; darum muß Jahve erst einen Geist des Erbarmens über das Haus Davids und die Jerusalemer ausgießen. Wenn nun ein Zusammenhang mit der Vernichtung der Völker vorhanden ist, so muß notwendig die Leichenklage um den Durchbohrten die Erlösung bringen. In dem Augenblick, wo man mit dem Toten Mitleid hat, ist die Rettung vor dem Ansturm der Völker da. Eine andere Verbindung der Gedanken ist kaum möglich, obwohl sie freilich sehr merkwürdig ist. Der Name des Durchbohrten wird nicht genannt, aber er ist ohne Zweifel ein König, da das ganze Land, von den Gliedern des königlichen Hofes an bis zu den Frauen herab, an die Bahre herantritt; ja, es muß notwendig der messianische König sein, nicht nur weil unter ihm der eschatologische Angriff der Völker stattfindet, sondern vor allem deshalb, weil mit der Klage um ihn die Heilszeit anbricht. Wir fragen: Wie ist das zu erklären? Das Mitleid mit dem Durchbohrten ist das Zeichen der Buße Israels; solange das Volk verhärtet und verstockt war, blieb die notwendige Vorbedingung unerfüllt, ohne die das Heil nicht kommen konnte. Ist der Durchbohrte wirklich der Messias, dann wird man noch einen Schritt weitergehen und sagen müssen: Die Klage um ihn soll ihn wieder ins Leben rufen; denn ein toter Messias ist ein Widerspruch in sich. Zum Tod gehört die Auferstehung, und darum wird die Klage um ihn verglichen mit der Klage um den Gott Hadad-Rimmon, der ebenfalls gestorben und auferstanden war.

Die Parallele mit Jes. 53 springt in die Augen: Auch dort die Feier an der Leichenbahre einer eschatologischen Gestalt, auch dort das tiefe Mitleid mit seinem Tode, die Reue und Buße des bis dahin verstockten Volkes, auch dort in unmittelbarem Anschluß daran die politische Verherrlichung

des Helden und die Befreiung Israels. Sach. 12 und Jes. 53 stimmen nicht nur darin überein, daß sie einen getöteten Messias kennen, sondern auch darin, daß sie seine Auferweckung von der Buße und dem Mitleid Israels abhängig machen. Ein historischer Zusammenhang kann darum nicht geleugnet werden; wenn auch einzelne Abweichungen vorhanden sind, können sie diese Behauptung nicht umstoßen. In Sach. 12 fehlen alle die Züge, die uns in Jes. 53 von Leiden, Krankheiten und Mißhandlungen des Ebed Jahve entgegentreten; man wird daher annehmen müssen, daß Sach. 12 eine frühere Entwicklungsstufe dieses Messiasbildes darstellt, obwohl diese Verheißung wahrscheinlich später aufgezeichnet worden ist. Über die Abfassungszeit läßt sich nichts Genaues aussagen, weil das Orakel zeitgeschichtlich völlig farblos ist; immerhin weist die Erwähnung des königlichen Hofes vielleicht noch in die vorexilische Zeit.

Man hat nun gegen diese Auffassung den Einwand erhoben: Es sei weder von einer Auferstehung des Ebed Jahve noch von der des Durchbohrten die Rede, und damit falle die ganze Interpretation in sich zusammen. Darauf ist folgendes zu erwidern: Erstens, wenn z. B. in einem Psalm eine Bitte an Jahve ergeht, er möge den kranken Sänger wieder gesund machen, und wenn dann ein Danklied folgt für die Hülfe, die Jahve dem Psalmisten hat zuteil werden lassen, dann wird jeder verständige Leser schließen, also ist der Sänger wieder gesund geworden, auch wenn dies nicht ausdrücklich gesagt wird. Der Buchstabengläubige aber würde diesen logischen Schluß mit Entrüstung zurückweisen. „Es steht nicht geschrieben", also ist es auch nicht so aufzufassen, und damit ist die Sache erledigt. Oder der Gelehrte würde wer weiß zu welchen Hypothesen greifen, nur um dem Nächstliegenden aus dem Wege zu gehen. Zweitens, man kann fragen, wie weit sich die Propheten überhaupt im einzelnen klar waren über die Art der Erfüllung ihrer Verheißungen. Sie waren keine Dogmatiker, die verpflichtet sind, auf jede Frage eine Antwort zu haben. Man denke an die parallele Vorstellung von dem wiederkehrenden Barbarossa, der im Kyffhäuser sitzt und auf seine Erlösung wartet. Ob wohl ein Exeget sagen kann, wie er aus dem verschlossenen Berg herauskommt? Alle volkstümliche Mythologie ist fragmentarisch. So erfahren wir auch niemals, wie das Volk oder die Propheten sich die Wiederkehr Davids ausgemalt haben.

Drittens, nicht nur die Schlußfolgerungen, sondern auch die Prämissen der Gegner sind falsch. Der Text von Jes. 53 10 ist leider so schwer verderbt, daß eine sichere Wiederherstellung ausgeschlossen ist; immerhin spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, daß ursprünglich von einem Wiederaufleben des Gottesknechtes die Rede war. Die Logik des inneren Zusammenhanges beweist dasselbe. Welchen Sinn hat es sonst, wenn die Büßenden am Grabe des Ebed ihren Bußpsalm singen und wenn unmittelbar darauf dem Gottesknecht Leben und Erfolg verheißen wird? Der Bußpsalm ist eben der Weckruf für den Toten. Dasselbe gilt für Sach. 12. Die Klage an der

Leichenbahre des Durchbohrten, das tief ergriffene Weinen des ganzen Volkes vom Ersten bis zum Letzten, kann keinen anderen Zweck haben, als an dem Toten das Wunder des Hadad-Rimmon[1]) zu wiederholen. Der Kultus hat im Altertum keinen erbaulichen, sondern einen praktischen Zweck; ohne einen Erfolg zu erwarten, stimmt man in ihm keine Totenklage an. Auch wenn jede Nachricht über eine Auferstehung oder Wiederkehr des Tammuz fehlt, kann man doch aus der bloßen Existenz der sumerischen Leichenlieder erschließen, daß sie den Gott wieder ins Leben zurückrufen sollten und zurückriefen.

Dafür sprechen viertens auch die Parallelen, die in Babylonien wie im Alten Testament nachweisbar sind. In sumerischen Kultliedern werden die verstorbenen Könige in derselben Weise angerufen wie sonst Tammuz: *Warum* oder *bis wann ruht er?* Daraus hat Zimmern[2]) mit Recht gefolgert: „Es werden diese also sozusagen als Tammuze aufgefaßt, deren Wiedererstehen aus dem Grabe man ebenso erhofft, wie man alljährlich die Wiederkehr des Tammuz aus der Unterwelt erwartet." In Sach. 12 ist dieselbe Voraussetzung erkennbar, nur spielt dort Hadad-Rimmon die Rolle des Tammuz. Man hat diese Vorstellung mit Unrecht aus dem Einfluß der halbheidnischen Samaritaner ableiten wollen (Baudissin); denn die Gleichsetzung verstorbener Könige mit Adonis ist in Israel schon vor dem Exil geläufig gewesen. Nach Jer. 34_5 wird man über Zedekias Leiche rufen: *Wehe Adonis!* Man übersetzt freilich in der Regel: *Wehe mein Herr!* Das wäre an sich nicht unmöglich, aber die Parallelen empfehlen die andere, zuerst von Movers vertretene Auffassung mehr. Dazu kommt ferner Jer. 22_{18}, wo es von Jojakim heißt:

Nicht wird man ihn beklagen: „Wehe mein Bruder"
noch: „Wehe meine Schwester";
nicht wird man ihn beklagen: „Wehe Adonis"
noch: „Wehe 'Hadad'" [3]).

Hier zitiert der Prophet zunächst die allgemein üblichen Formeln der Totenklage wie *Wehe mein Bruder* oder *Wehe meine Schwester*, die sich weder auf Adonis noch auf Jojakim beziehen können; erst an zweiter Stelle nennt Jeremia speziell die Klagerufe, die einem verstorbenen Könige gelten. Der überlieferte Text wird gewöhnlich übersetzt: *Wehe, mein Herr und wehe, seine Herrlichkeit.* Aber an diesem „mehr als sonderbaren" Ausdruck (Duhm)

---

1) Baudissin hält auch in seinem neuesten Buche: Adonis und Esmun S. 92 an der Meinung fest, Hadad-Rimmon sei ein Ortsname (vgl. RE.³ VII, S. 287ff.; XVII, S. 9ff.), was mir schon wegen des Doppelnamens unmöglich erscheint; er gibt aber zu, daß der Ort „nach der mit dem Klageritus verehrten Gottheit benannt" sei. Damit ist der Streit gegenstandslos geworden.

2) Heinrich Zimmern: Sumerische Kultlieder aus altbabylonischer Zeit. Erste Reihe. Leipzig 1912. S. VII.

3) Statt הדה, das schon Graetz beanstandet hat, lies הדד.

haben die meisten Exegeten mit Recht Anstoß genommen; die Massoreten werden den mythologischen Text aus religiösen Bedenken absichtlich geändert haben. Die hier vorgeschlagene Konjektur empfiehlt sich durch ihre Leichtigkeit, durch den genauen Parallelismus, durch Sach. 12 und die anderen Parallelen. Noch an einer zweiten Stelle haben die Massoreten vermutlich aus demselben Grunde in den überlieferten Text eingegriffen, wo wenigstens die LXX das Ursprüngliche bewahrt haben. Das kranke Kind Jerobeams soll nach der Weissagung des Propheten sterben und mit dem Ruf beklagt werden: οὐαὶ κύριε (vgl. I Reg. 14_{13} MT.; III Reg. 12_{24m} Swete; III Reg. 13_{11} Lagarde). Da das κύριε auf ein Kind nicht paßt, so ist hier ganz deutlich, daß man nicht an einen menschlichen *Herrn*, sondern nur an *Adonis* denken darf, umsomehr, als die Massora diesen Klageruf gestrichen hat. Nicht alle Verstorbenen, wie man behauptet hat, sondern nur die Könige und die Glieder der königlichen Familie wurden in Israel so behandelt, als ob sie der Adonis, in Babylonien, als ob sie der Tammuz wären[1]). Es ist darum nicht auffällig, wenn dasselbe vom eschatologischen König berichtet oder vorausgesetzt wird, vom Ebed Jahve in Jes. 53 und vom Durchbohrten in Sach. 12. Damit ist die Interpretation dieser Lieder erschöpft.

Es bleibt noch die Frage zu erwägen, ob Sach. 12 oder Jes. 53 als Leichenlied für Josia in Betracht kommen oder ob überhaupt irgend etwas auf Josia hindeutet. Man könnte sich zwar vorstellen, daß Sach. 12 bei der Erinnerungsfeier an einen verstorbenen König gesungen wäre; die ausführliche Beschreibung der Totenklage, bei der die einzelnen Geschlechter und ihre Frauen gesondert aufgezählt werden, würde diese Auffassung empfehlen. Den Hinweis auf die Klageriten um Hadad-Rimmon *im Tal von Megiddo* könnte man speziell auf Josia beziehen, der ja in der Ebene von Megiddo gefallen war. Aber mag auch mit großer Wahrscheinlichkeit die Gestalt Josias auf die in Sach. 12 enthaltenen messianischen Vorstellungen eingewirkt haben, so ist es dennoch unmöglich, diese Verheißung als das dem Chronisten und dem Josephus bekannte Lied zu betrachten. Denn erstens begreift man nicht, wie Sach. 12 dem Jeremia zugeschrieben werden konnte, und zweitens fehlt hier der Gedanke einer Selbstaufopferung des Königs, den Josephus betont.

Eher käme Jes. 53 in Betracht. Aus Esra 1_{1} und II Chron. 36_{23} ist zu entnehmen, daß man zur Zeit des Chronisten Weissagungen Jahves auf Cyrus besaß, die durch den Mund Jeremias ergangen sein sollten. Solche Prophezeiungen stehen aber in unserer heutigen Bibel nicht bei

[1]) Vgl. F. C. Movers: Die Phönizier, Bonn 1841, S. 246 und Wolf Wilhelm Graf Baudissin: Adonis und Esmun, Leipzig 1911, S. 91. Auch Baudissin hält diese Deutung für möglich. Mit Recht lehnt er ab, in יחיד einen Gottesnamen zu sehen, obwohl seine Ausführungen über den Gott von Byblos bei Philon Byblios nicht zutreffen.

Jeremia, sondern in Jesaja 40—55. Man hat daraus mit Recht den Schluß gezogen: In der Zeit des Chronisten galten Jes. 40—55 (resp. 40—66) noch als Werk Jeremias; erst später, als der Kanon endgültig festgestellt wurde, schrieb man diese anonymen Dichtungen dem Jesaja zu. So darf man also das von Jeremia verfaßte Lied auf den Tod Josias auch bei Deuterojesaja suchen; dann wäre die Möglichkeit vorhanden, es mit Jes. 53 zu identifizieren[1]). Denn erstens ist es ein Leichenlied, an dem Grabe eines Königs gesungen. Zweitens konnte es wegen seines wunderbaren Inhalts, vorzüglich wegen seiner Bußmotive und seiner messianischen Weissagungen, wohl zu einer festen Sitte in Israel werden. Auch die Nachricht des Josephus würde auf Jes. 53 zutreffen. Denn erstens wird ein König nicht genannt. Zweitens wird die besungene Gestalt legendarisch verklärt, sodaß man wohl von einem ἱερὸς λόγος reden konnte. Drittens wird in dem Liede der Gedanke der freiwilligen Selbstaufopferung stark betont. Man könnte endlich noch darauf hinweisen, daß dem Deuterojesaja die Gestalt Josias vorgeschwebt zu haben scheint, wenn er den Ebed Jahve als einen königlichen Bundesmittler feiert, der sein Volk zur Buße führt. Trotzdem wird man diese Auffassung ablehnen müssen. Ganz abgesehen davon, daß Jes. 53 nicht einem historischen, sondern einem idealen Könige gilt, paßt auch die ganze Schilderung von dem Leiden und Sterben des Gottesknechtes nicht auf Josia. Mochte auch seine Gestalt im Laufe der Zeit idealisiert werden, so wäre doch ein Widerspruch gegen die geschichtlichen Ereignisse, wie er in Jes. 53 vorliegen müßte, wenig wahrscheinlich. Das vom Chronisten gemeinte Lied wird man darum doch wohl in Jer. 30_{18-21} sehen müssen.

4. Zusammenfassung.

Als Josia in der Schlacht bei Megiddo gefallen war und in Jerusalem bestattet wurde (II Reg. 23_{30}), flammten zu seinen Ehren die Scheiterhaufen empor, die man aus duftenden Spezereien auf dem Lager der verstorbenen Könige aufzuschichten und anzuzünden pflegte (Jer. 34_{5}; II Chron. 16_{14}; 21_{19}). Die Glieder des königlichen Hauses und die vornehmsten Geschlechter der Stadt stimmten die Leichenklage an: „Weh Adonis, wehe Hadad“, wie sie auch sonst damals am Grabe des Königs üblich war (Jer. 22_{18}), diesmal mit besonderer Inbrunst, paßte doch die Adonisklage niemals so gut wie gerade in diesem Falle. Wie jene Götter in der Blüte der Jahre

[1]) Ich entnehme aus Dalman: Jesaja 53, S. 14, daß Isaak Wise: *Defense of Judaism versus proselytizing Christianity* S. 91 f. neben vielen anderen Einfällen auch die Möglichkeit erwogen hat, Jes. 53 für ein Klagelied auf König Josia zu halten, nachdem er in der Schlacht bei Megiddo gefallen war. Ebenso hat Alfred Jeremias: Das Alte Testament im Licht des Alten Orients[2], Leipzig 1906, S. 91 den Einfall gehabt, unter Verweisung auf II Chron. 35_{25} vielmehr Sach. 12_{11} auf das tragische Ende Josias zu beziehen; „man beweinte ihn mit Hadad-Rimmon, d. i. Tammuz-Liedern, die vielleicht zugleich von der Hoffnung auf seine Wiederkunft sprachen.“ Ein Beweis dafür wird nicht versucht.

dahinsanken, so war auch Josia vorzeitig hinweggerafft. Aber wie jene in neuer und schönerer Gestalt wieder erstanden, so erwartete man es auch von diesem göttlich-frommen Helden, der ein besseres Los verdient hatte. Große Hoffnungen hatte man auf den König gesetzt, der wegen seiner Reform von allen treuen Verehrern Jahves gefeiert und unter den Segnungen der Priester und Propheten in den ungleichen Kampf gezogen war. Jetzt beweinte ihn das Volk mit bitteren Tränen (Jer. 22 10–12), aber es tröstete sich in dem Gedanken, er werde als glorreicher Messias wiederkehren und dann sein prophetisches Werk endgültig vollenden. So ward unter dem Eindruck des harten Schicksals, das ihn betroffen hatte, aus dem wiederkehrenden David ein wiederkehrender Josia.

Alljährlich feierte man in treuem Gedenken den Todestag Josias. Wie tiefe Wurzeln muß diese Sitte geschlagen haben, wenn sie sogar das Exil überdauerte und auch in der königslosen Zeit nach dem Exil nicht verschwand! Der junge König, der die Herzen seines Volkes im Sturm erobert hatte, blieb für immer darin wohnen. Bald nach der Heimkehr oder schon vorher griff ein unbekannter Prophet die volkstümlichen Hoffnungen auf und erfüllte sie mit prophetischem Geist: Jer. 30 18–21. Als Messias, der aus Israels Mitte hervorgehen und über sein Volk herrschen soll, ist nur der würdig, der sein Leben in treuem Dienst für Jahve als Pfand gegeben hat; solche Aufopferung bis in den Tod findet einen herrlichen Lohn bei Gott. So wird die Verleihung der Messias-Krone durch eine sittliche Tat begründet und über das rein Menschliche hinausgehoben. Josia wird nicht genannt; das würde dem prophetischen Stil widerstreben und mit dem gottgewollten Geheimnis der Zukunft unverträglich sein. Aber die Vorstellungen sind hier noch so einfach, daß man an einen König wie Josia denken und seinen Namen einsetzen kann: Er hat sich im Eifer um seinen Gott verzehrt, und darum soll er dereinst in Herrlichkeit wiederkehren. Seitdem tritt neben die alten Anschauungen vom Messias, die erst allmählich verblassen und niemals ganz verschwinden, die neue Idee, daß der Messias zuvor den Tod im Dienste Jahves erlitten haben muß, ehe er zur höchsten Würde gelangen kann. Die Gedanken des Opfers und des Martyriums sind fortan vom Messias unabtrennbar. Diese Wandlung war um so leichter möglich, als schon frühere Weissagungen die Zeit unmittelbar vor dem Auftreten des Messias als eine Periode der furchtbarsten Drangsal betrachten. Es bedeutete nur einen kleinen Schritt weiter, wenn man die Leiden des Volkes auch auf den Messias ausdehnte und Verfolgungen oder gar Tod voraussetzte.

Die Nachricht des Chronisten (II Chron. 35 24 f.) gibt uns das Recht, Jer. 30 18 ff. speziell auf Josia zu beziehen; nach sorgfältiger Prüfung der Überlieferung kann nur diese Stelle als das Totenlied in Betracht kommen, das noch um 300 v. Chr. am Todestage Josias von Sängern und Sängerinnen vorgetragen wurde. Die Sitte hat sich, wie es scheint, noch in der Zeit des Josephus erhalten, ihre ursprüngliche Bedeutung aber ist

damals verdunkelt gewesen. Es war ja auch verhältnismäßig gleichgültig, ob sich die Erinnerungsfeier auf Josia oder Jojachin bezog; darum mochten sich die Gelehrten streiten. Für das Volk war nur der messianische Glaube wichtig, der an diesem Tage und in dem Festliede zum Ausdruck kam: das Erscheinen des Messias und die politische Wiederherstellung Israels. Selbst das wird man später nicht mehr empfunden und sich nicht mehr in seiner vollen Tiefe klar gemacht haben, daß hier die Messiaswürde als Lohn für die selbstlose Aufopferung bis in den Tod gilt. Das ist vor allem deswegen wahrscheinlich, weil in der Zeit kurz vor Christus das Judentum von einem ganz andern Messiasideal beherrscht war, dem des Menschensohnes, das von Leiden und Tod nichts weiß. Der Gedanke des Martyriums war nur noch als Überlebsel aus einer früheren Periode des Messiasglaubens vorhanden; wohl aber konnte das Christentum an ihn anknüpfen und ihn zu neuem Leben erwecken. Wie Jesus und seine Jünger lehren, war die Idee eines leidenden und sterbenden Messias keineswegs „gänzlich verschollen" (Bousset); immerhin nehmen die Juden an dem Kreuz den ärgsten Anstoß. Darüber wird man sich auch dann nicht wundern, wenn man die hier vorgetragenen Tatsachen als richtig anerkennt. Denn im strengsten Sinne des Wortes hat nie ein Israelit oder Jude an einen leidenden und sterbenden Messias geglaubt — dieser Glaube ist spezifisch christlich — sondern nur an einen in voller Glorie erstrahlenden Helden. Erst durch die Verherrlichung wurde der Märtyrer zum Messias. In den Augen des echten Juden konnte Jesus erst durch seine Parusie als Messias erwiesen werden.

Die neue, durch Josias Tod beeinflußte Messiashoffnung hat auch literarisch weiter gewirkt und ihren zweiten Ausdruck in Sach. 12 9—14 gefunden. Hier ist der Gedanke anders gewendet als in Jer. 30 18 ff. Der Messias erscheint nur dann, und die Völker, die sich zum letzten Ansturm auf Jerusalem verbündet haben, werden nur dann vernichtet, wenn Israel Buße tut und mit dem Geist tiefsten Mitleids den Durchbohrten beklagt. Es wird nicht ausdrücklich gesagt, versteht sich aber von selbst, daß dieser Held ein Liebling Jahves ist und als sein Getreuer gilt. Ob er im Kampf gegen die Feinde gefallen ist, erfährt man nicht; immerhin legt die Durchbohrung dies nahe. Ebensowenig läßt sich erkennen, ob er selbst nach seiner Wiedererweckung die Völker besiegen soll oder Jahve für ihn eingreift. Auch hier mag die Gestalt Josias im Hintergrunde stehen; an ihn erinnert die Art des Todes und die Lokalisierung der Klage im Tal von Megiddo, wo er durchbohrt wurde. Aber Josia ist hier nicht mehr der Messias. Denn im Unterschiede von Jer. 30 18 ff. liegt der Tod des Helden hier nicht in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft. Wie die Verherrlichung so wird auch der Tod erst am Ende der Tage stattfinden als die notwendige Durchgangsstufe für ihn selbst und für sein Volk. Das Heil kommt nicht, ohne daß er sich geopfert und Israel sich bekehrt hat. Diese sittlich-religiöse Vorbedingung ist echt prophetisch.

Am tiefsten hat Deuterojesaja in der Gestalt des Ebed Jahve die neue Messiaserwartung umgeschaffen. Es sei noch einmal ausdrücklich hervorgehoben, daß eine Identifikation des Gottesknechtes mit Josia nicht behauptet werden soll und kann. An Josia erinnert vielleicht noch der Ausdruck *Bund für das Volk;* im übrigen ist er nur der Ausgangspunkt der Entwicklung, die bei Deuterojesaja ihre höchste Vollendung findet. Der Tod des Gottesknechtes liegt wie der des Durchbohrten von Sach. 12 erst in der Zukunft; Jes. 53 ist nicht Schilderung der Vergangenheit, sondern Prophezeiung. Der Ebed ist eine Idealgestalt, mit dem Genius des Dichters erfaßt und mit dem Auge des Glaubens geschaut. Er ist König und Prophet zugleich. Als König ist er der Vezier Jahves, der seine Befehle vollstreckt, der Stellvertreter Gottes auf Erden, Gründer des neuen Volkes, der Israel aus dem Gefängnis befreit, die Heimkehrenden durch die Wüste geleitet und sie in Palästina regiert, Stifter eines neuen Bundes, dessen Gnade ewig währt. Als Prophet ist er Jünger Jahves, der auf seine Worte lauscht, in seinem Geiste richtet und so Wahrheit und Licht bei Israel und bei allen Nationen bis ans Ende der Welt verbreitet. Aber ehe er aus einem israelitischen König zum Weltkönig und aus einem israelitischen Missionar zum Weltmissionar werden kann, muß er den bittern Kelch des Leidens bis auf die Neige schlürfen. Erst wenn er sich freiwillig dem schimpflichsten Tode preisgegeben und sich für die Sünde Israels geopfert hat, wird das Volk an seinem Grabe Buße tun. Dann wird ihn Gott wiedererwecken und für sein Martyrium mit der Krone des Messias schmücken.

So laufen in der Gestalt des Ebed Jahve alle Ideen zusammen, die damals das Volk Israel und seine edelsten Geister bewegten, die politischen Hoffnungen: die Sehnsucht nach der Heimat, die Wiederaufrichtung des Reiches, die Herrschaft über die Völker, und zugleich die prophetischen Hoffnungen: die Erwartung eines gehorsamen und bußfertigen Volkes, das in den Satzungen Jahves wandelt und seinem Bunde treu bleibt, und der gewaltige Glaube an die Weltbedeutung der Jahvereligion. Gunkel hat mit Recht die Frage, wer der Ebed Jahve war, für sekundär erklärt gegenüber der Hauptfrage: Welche Gedanken sind in der Figur des Gottesknechtes zum Ausdruck gebracht? Das eigentümliche religiöse Leben, das in diesen Dichtungen pulsiert, muß nachempfunden und wieder erweckt werden; auf diesem Boden können sich die Anhänger der individuellen wie der kollektivischen Deutung verständigen, obwohl die Darstellung je nach der Auffassung verschieden sein wird.

Deuterojesaja hat ein neues Messiasideal geschaffen. Mögen noch so viel Anknüpfungspunkte an bereits Vorhandenes aufzuzeigen sein und noch so viel Verbindungslinien zu der Davidshoffnung gezogen werden, im letzten Grunde steht man doch vor einer originalen Leistung, deren Größe und Kühnheit bewundernswert ist. Man darf ein Allgemeines voranstellen: Dieser Messias ist der Messias des Exils. Aus dem wiederkehrenden

David mußte durch die Zeitumstände fast mit Notwendigkeit der wiederkehrende Gottesknecht werden. Das Volk, das selbst beschimpft, mißhandelt und geschmäht war, das in Finsternis lebte ohne einen Lichtstrahl, das einem Schwerkranken glich oder wie ein Verbrecher aus der Heimat verstoßen war, brauchte einen Messias, der erst durch Kampf und Leiden hindurchging, ehe er zum glorreichen Siege gelangte. An einer solchen Gestalt und nur an einer solchen konnte sich das Volk erbauen und aufrichten. Deuterojesaja empfand diese Notwendigkeit und zeichnete seinen Zeitgenossen in dem Ebed ein Vorbild, dem sie nacheifern konnten. Obwohl er wie ein Aussätziger aus der menschlichen Gesellschaft entfernt und unter die Verbrecher und Übeltäter gerechnet ward, blieb der Gottesknecht dennoch seinem Berufe treu und vergaß seines Gottes nicht. Wie viel schlimmer war sein Schicksal als das Israels! Er war unschuldig und sündlos, im Kleinsten getreu und voll tiefer Frömmigkeit, und dennoch wurde er getreten, geschunden, geplagt bis in den Tod. Auch Israel hatte zu leiden und glich in Vielem dem Ebed, nur mit dem einen, bedeutsamen Unterschiede: es hatte gesündigt, war treulos gewesen und verdiente darum die Strafe, die es getroffen hatte. Aber war nicht der Gottesknecht ein leuchtendes Vorbild? Sein Los war sehr viel härter, dennoch murrte und klagte er nicht, sondern hielt mit heroischer Kraft an seinem Gotte fest. Solche Treue findet ihren Lohn. Darum wird er nach seinem Tode erhöht, wird König Israels und der Welt, ein Bund seines Volkes und ein Licht der Heiden. Sollte nicht Israel ebenso treu sein wie er und sich wieder in Liebe, Buße und Demut zu seinem Gotte wenden? Dann war die Zeit gekommen, wo sich die herrlichen Verheißungen an den Ebed Jahve und an Israel zugleich erfüllen mußten. Denn die Erhöhung des Gottesknechtes bedeutete zugleich die Erhöhung Israels. So mußte das Bild des Ebed das arme, geplagte Volk des Exils durch seine Leiden trösten und durch seine Verheißungen locken.

Der Gottesknecht ist aber nicht nur der Messias des Exils, er ist auch der Messias Deuterojesajas. Er ist nach allem, was wir von Deuterojesaja wissen, seines Geistes würdig und nur aus seiner Eigenart zu erklären. Das Gewaltigste an diesem neuen Messiasbilde ist die universalistische Tendenz, die Jahvereligion zur Weltreligion zu erweitern. Es ist zunächst begreiflich, daß dieser Glaube gerade im Exil auftaucht. In Babylonien kamen die Israeliten zum ersten Male mit einer fremden Religion in unmittelbare Berührung, und ein Vergleich zwischen Jahve und den babylonischen Göttern mußte sich unwillkürlich aufdrängen. Aber auf der anderen Seite war die Entscheidung durchaus nicht zugunsten Jahves gegeben, im Gegenteil, sein Volk war ohne Staat und Heimat, weil er selbst ohnmächtig war. Der chaldäische Staat dagegen blühte und gedieh, und die chaldäischen Götter beherrschten die Welt. Man kann darum mit demselben, ja mit noch größerem Rechte behaupten: Es ist völlig unbegreiflich, daß der Gedanke

an die Weltmission Jahves gerade im Exil auftaucht. Das Rätsel löst sich durch den gewaltigen Glauben Deuterojesajas, der im wahrsten Sinne des Wortes imstande war, Berge zu versetzen. Mit glühender Begeisterung hat er Jahve allem Schein zum Trotz als den Schöpfer Himmels und der Erden, als den Rufer des Cyrus und den Lenker der Weltgeschichte, als den Verderber und Erlöser Israels gefeiert, hat sich zu ihm als dem einzigen Gott bekannt, hat alle anderen Götter als eitel nichts bekämpft und sie mit Spott und Hohn übergossen. Wie sollte ein Deuterojesaja nicht auch von Jahve die Herrschaft über die Welt und die Bekehrung der Heiden erwartet haben? So ist ihm der fromme Gottesknecht als Weltherrscher und Weltrichter zugleich der Weltmissionar, dem die Gewinnung seiner Völker für Jahve gelingen muß.

Noch in einem anderen Sinne ist der Ebed nur als eine Schöpfung Deuterojesajas begreiflich. Die ungeheure Not der Zeit, die auf Israel wie ein Alpdruck lastete, rief in dem Propheten die Überzeugung von der unmittelbaren Nähe des Messias hervor. Es konnte nicht lange mehr dauern, dann würde er erscheinen und sein Volk aus dem Kerker der Verbannung befreien. Mag also auch der Gottesknecht eine Idealgestalt sein, eine supranaturale Größe, wie alle Gedanken des Glaubens über Raum und Zeit erhaben, mochte sein Tod und seine Verherrlichung noch in der Zukunft liegen, dennoch wird Deuterojesaja an seiner realen Existenz kaum gezweifelt haben. Das ist kein Widerspruch mit dem, was oben gegen die historische Deutung auf einen bestimmten Zeitgenossen ausgeführt wurde. Die vorwitzigen Fragen der Exegeten, die mit Fingern auf den Gottesknecht weisen möchten, hätte er so wenig beantwortet wie der echte Jesaja die nach dem Immanuel. In späterer Zeit ist die Vorstellung mehrfach nachweisbar, daß der Messias vielleicht schon geboren sei, aber noch irgendwo verborgen weile[1]), und vielleicht hat auch Deuterojesaja ähnlich gedacht. Er ist jedenfalls ein religiöser Phantast gewesen, dem man dergleichen schon zutrauen kann. Der Mensch muß sich bescheiden; Gott wird schon zu rechter Zeit dafür sorgen, daß sein Knecht aller Welt offenbar wird.

---

[1]) Vgl. Wilhelm Bousset: Die Religion des Judentums[2] S. 264. Der Hinweis auf Jes. 45_{15} ist nicht aufrecht zu erhalten (gegen Greßmann[1] S. 311), da Ehrlich mit Recht מסתתר in מסתר verbessert hat: *Du bist ein schützender Gott, Gott Israels, ein Heiland.*

Sechstes Buch

Der Menschensohn

I. Der Menschensohn in Daniel 7. (Erste Niederschrift.)[1]

1. Der „Menschensohn" oder, wie man richtiger übersetzen sollte, der Mensch begegnet uns zum ersten Male in der Vision Daniels c. 7. Die vier Winde wühlen „das große Meer" auf; da steigen vier gewaltige Tiere daraus hervor. Das erste Tier ist ein Löwe mit Adlersflügeln. Aber die Flügel werden ihm ausgerissen; dann wird es vom Erdboden aufgerichtet und auf die Füße gestellt wie ein Mensch, zugleich wird ihm das „Herz" oder der Sinn eines Menschen gegeben. Das zweite Tier ist ein Bär, oder vielleicht ursprünglich ein Wolf, der drei Rippen zwischen den Zähnen hat; ihm wird befohlen, viel Fleisch zu fressen. Das dritte Tier ist ein Panther mit vier Flügeln und vier Köpfen. Das vierte Tier hat zehn Hörner, eiserne Zähne und eherne Klauen. Ein kleines Horn schießt hervor, und dafür werden drei andere ausgerissen. Das neue Horn hat Menschenaugen und ein hochfahrendes, freches Maul. Diese ausführliche Beschreibung der Tiere ist nur die etwas zu lang geratene Einleitung für den folgenden Gerichtsakt.

9 *„Ich schaute, da wurden Sessel hingestellt,*
und ein Hochbetagter ließ sich nieder.
Sein Gewand war weiß wie Schnee,
und sein Haupthaar rein wie Wolle.
Sein Thron war Feuerflammen,
seine Räder glänzendes Feuer.
Ein Feuerstrom ergoß sich
und ging von ihm aus.
Tausendmaltausende bedienten ihn,
und Zehntausende standen vor ihm.
Das Gericht ließ sich nieder,
und Bücher wurden aufgeschlagen.
Da wurde das Tier getötet, sein Leib vernichtet
und dem Feuerbrand überliefert.
Auch den übrigen Tieren wurde die Macht entzogen
und die Lebensdauer auf Zeit und Stunde bestimmt.
Ich schaute in den Nachtgesichten,
siehe, da kam einer wie ein Mensch
an den Wolken des Himmels entlang,
trat vor den Hochbetagten
und ward vor ihn gebracht.

---

[1]) [Vergleiche das über dieses Buch im Vorwort Gesagte.]

Ihm wurde gegeben Macht, Ehre und Reich;
alle Völker, Nationen und Zungen dienen ihm.
Seine Macht ist eine ewige Macht, die nicht vergeht,
sein Reich ein ewiges Reich, das unvergänglich ist."

Der Apokalyptiker hat seiner Vision selbst eine Erklärung hinzugefügt. Danach bedeuten die vier Tiere *„vier Könige"*, die auf Erden erstehen; der Mensch dagegen bedeutet *„die Heiligen des Höchsten"*, also das Reich der Juden, das in alle Ewigkeit bestehen wird. Der Sinn der ganzen Vision ist also nach der Meinung des Apokalyptikers: die Aufrichtung des jüdischen Endreiches oder, wie man auch sagen könnte, des messianischen Endreiches, obwohl in der Deutung von einem Messias nicht gesprochen wird. Leider wird nicht genauer gesagt, wer die *„vier Könige"* sind. Genaueres erfahren wir nur über das vierte Tier, das mit dem Seleukidenreich identisch sein muß: die zehn Hörner sind die zehn ersten Könige, das elfte mit dem großen Lästermaul ist Antiochus IV. Epiphanes. Als dies Horn hervorschießt, werden drei andere ausgerissen; das sind seine drei Gegner, die er vom Thron verdrängt hat. Die Meinung des Apokalyptikers ist also zweifellos: Wenn erst das Lästermaul Antiochus IV. verstummt ist, dann muß das messianische Reich der Juden beginnen.

Das einzige, was unklar bleibt, ist die Identifikation der drei anderen Tiere. Alle Forscher haben bisher darunter die drei Weltmächte verstanden, die nach Dan. c. 2 dem hellenistischen Reich vorangingen; nach den Geschichtskenntnissen des Verfassers folgten einander das babylonische, das medische, das persische und das hellenistische Reich[1]). Diese Erklärung von c. 7 ist zwar mit den Worten der Deutung vereinbar, aber nicht mit der Vision selbst. Denn unter dieser Voraussetzung wäre es widersinnig (vgl. Ed. Meyer II 193), daß die vier Tiere, die den vier einander folgenden Weltmächten entsprechen, gleichzeitig miteinander oder unmittelbar hintereinander aus dem Meere aufsteigen. Als der Menschensohn eingesetzt wird, mußte die Zeit der drei ersten Tiere längst vorüber sein; auch begreift man nicht, wie ihnen die Macht beschränkt oder entzogen werden kann, ehe sie sie überhaupt erhalten haben. Alle diese Schwierigkeiten verschwinden, wenn man zur Erklärung der vier Tiere nicht von c. 2, sondern von c. 8 ausgeht; das ist um so mehr gerechtfertigt, als c. 8 geradezu eine Parallele zu c. 7 darstellt. Beide beschreiben denselben Geschichtsverlauf in verschiedenen Bildern oder Visionen. Nach c. 8 kämpfen zunächst ein Ziegenbock und ein Widder miteinander; der Ziegenbock ist eine Verkörperung des syrischen Reiches, der Widder des persischen Alexanderreiches. Wie Burkitt nachgewiesen hat, steht hier eine astrologisch beeinflußte Geographie im Hintergrunde. Aus dem Einhorn des Ziegenbocks (Alexander) entspringen zunächst vier Hörner ent-

[1]) [Randbemerkung des Verfassers in Kurzschrift.] Vgl. Daniel-Kolleg. Wir haben uns klar gemacht, daß das eine gute Überlieferung ist. Freilich nicht vom jüdischen, wohl aber vom persischen Standpunkt aus.

sprechend den vier Winden des Himmels; die Welt wird aufgeteilt unter die vier Diadochenreiche: Ägypten, Syrien, Kleinasien und Makedonien. Dann geht aus einem dieser Hörner ein kleines Horn hervor; das ist Antiochus IV. Epiphanes. Wertvoll ist für unsern Zweck die Erkenntnis, daß der Apokalyptiker vier Diadochenreiche annimmt; wenn das auch der Wirklichkeit nicht ganz gerecht wird, da Kleinasien in lauter kleine Reiche zerfiel, so läßt es sich doch begreifen, zumal unter dem Zwange der Vierzahl. Danach empfiehlt es sich, auch in c. 7 unter den vier Tieren die vier Diadochenreiche zu verstehen; die Deutung spricht nicht dagegen, und die Vision wird erst unter dieser Voraussetzung einheitlich, da vier gleichzeitig regierende Könige oder vier gleichzeitig bestehende Reiche entsprechend den gleichzeitig auftretenden Tieren gemeint sein müssen.

Vision und Deutung stimmen hierin genau überein; doch fällt uns bei näherer Betrachtung erstens auf, daß sehr viele Einzelheiten der Vision nicht erklärt werden. Warum kommen die Tiere aus dem großen Meere? Woher erscheint der Menschensohn? Warum fliegt er an den Wolken des Himmels entlang[1])? Wo wird das Gericht abgehalten? Was bedeuten alle die rätselhaften Züge, mit denen die drei ersten Tiere ausgestattet sind? Ohne Zweifel hat der Verfasser die Vision aus einer älteren Tradition übernommen; hätte er sie selbst geschaffen, so hätte er wohl auch die Einzelheiten erklärt, da sie ohne Erklärung fast völlig unverständlich sind. Ist dies richtig, daß die Vision aus der Überlieferung stammt, dann wird man noch schärfer aufpassen müssen, ob die Deutung des Apokalyptikers auch dem von ihm mitgeteilten Stoffe gerecht wird. Da fällt uns zweitens auf, daß die Tiere auf Könige bezogen werden, der Mensch dagegen auf ein Volk, auf die *„Heiligen des Höchsten"*. Hier liegt ein innerer Bruch vor. Entweder sind die Tiere und dann auch der Mensch Repräsentanten der Völker, oder sie sind sämtlich Repräsentanten der Könige. Beides ist ja nicht weit voneinander entfernt, aber die Vermischung bleibt doch sonderbar, und es fragt sich, was das Ursprünglichere ist. Die Antwort darauf gibt erstens die Deutung selbst. „Die Könige" passen nicht recht in den Zusammenhang, und die Exegeten setzen daher meist einfach die „Reiche" dafür ein. Um so mehr wird man behaupten dürfen, daß „Könige" das Ursprüngliche ist, wie der Text 7₁₇ überliefert hat. Zweitens werden auch in der parallelen Tradition 8₂₀ die Tiere auf „Könige" gedeutet. Drittens darf man vermuten, daß sich die ganze Tiersymbolik in c. 7 im Anschluß an die Könige, und nicht an die Königreiche, entwickelt hat. Demnach muß auch der fliegende Mensch als König oder genauer, da ihm die Weltherrschaft am Ende der Tage übertragen wird, als Messias aufgefaßt werden.

Hier ist also ein kleiner Bruch zwischen der Vision und der Deutung nachweisbar: Beide sprechen zwar von der messianischen Zeit, aber die Vision

[1]) עִם־ענני שמים (nicht על).

gipfelt in einer monarchischen Spitze, während sich die Deutung auf die demokratische Basis beschränkt. Das ist für uns ein wichtiges Ergebnis: Die messianische Auffassung des Menschensohnes ist nicht jünger als Daniel und kann nicht, wie man vielfach behauptet hat, als Mißverständnis gelten, sondern sie ist im Gegenteil älter als Daniel und muß als das richtige Verständnis dieser Gestalt betrachtet werden. Das gilt um so mehr, seitdem Hölscher[1]) bewiesen hat, daß in c. 1–6 vormakkabäische Legenden vorliegen und daß auch in c. 7 eine ältere Fassung benutzt worden ist, die von Antiochus Epiphanes noch nichts wußte. Der Apokalyptiker hat die bereits vorhandene Vision aufgegriffen und sie etwas erweitert, so daß sie jetzt auf Antiochus IV. Epiphanes paßt. Alles Wesentliche aber ist unverändert geblieben. Sollte die Deutung der Vision genau entsprechen, so mußte der Apokalyptiker statt von den „Heiligen des Höchsten" vielmehr von dem „Heiligen des Höchsten" reden, und dies Prädikat stimmt in der Tat mit den Epitheta des jüdischen Idealkönigs in den Messiasreden des Buches Henoch völlig überein. Die Vision schildert demnach eine in sich geschlossene Inthronisationsszene: die Erhöhung des Menschensohnes zum Messias oder Weltherrscher, nachdem zuvor seine vier Gegner beseitigt sind.

Die Beseitigung dieser Gegner wird merkwürdig kurz erzählt und bleibt ziemlich unklar. Das vierte Tier wird zwar getötet und verbrannt, nachdem sich der Gerichtshof konstituiert hat; aber von einer Verhandlung und Verurteilung ist nicht die Rede. Den drei anderen Tieren wird die Macht entzogen und ihre Lebensdauer verkürzt. Dieser Unterschied erklärt sich aus den Lästerreden des vierten Tieres, die offenbar besonders bestraft werden sollen, während die andern Tiere sich solche Frevel nicht haben zuschulden kommen lassen. Man könnte vermuten, daß ursprünglich nicht der Gerichtshof, sondern der Menschensohn die Tiere tötet[2]) und verbrennt, wie er im IV Esra gegen die Völker der Welt kämpft und sie verbrennt. Im Dan. ist zwar keine Spur eines Kampfes mehr zu erkennen, aber dies ganze Motiv könnte entfernt sein, um die Erhabenheit der Gottheit zu betonen: wenn der Alte der Tage gesprochen hat, ist die Sache entschieden, ohne daß es weiterer Worte oder Kämpfe bedarf. Auf einer älteren Stufe liegt überhaupt die Vorstellung eines Kampfes näher, zumal da die vier Tiergestalten dem einen Menschengestaltigen gegenüberstehen; denn wenn dieser Mensch auch fliegend gedacht ist, braucht er deshalb noch keine Flügel zu haben. Immerhin lehrt dieses für uns völlig rätselhafte Fliegen, daß es nicht einfach vom Apokalyptiker geschaffen worden ist, um die Juden als Menschen den Heiden als Tieren gegenüberzustellen. Wie der Menschensohn so müssen auch die Tiere mit ihren vielen rätselhaften Zügen eine längere Geschichte erlebt haben. Auch ihre Vierzahl ist gegeben, da sie nicht aus der Zahl der Diadochenreiche erschlossen sein kann. Den vier Reichen nebeneinander in

[1]) Theol. Studien und Kritiken, 1919, S. 113ff.

[2]) So Hans Schmidt, „Jona". Göttingen 1907. S. 186.

c. 7 und 8 entsprechen die vier Reiche hintereinander in c. 2. Das eine Mal hängt die Vierzahl mit der Vierteilung der Welt nach den vier Winden oder Himmelsrichtungen zusammen, das andere Mal mit der Vierteilung der Zeit in vier Weltperioden. Wie man auch über die Vorgeschichte unserer Vision urteilen mag, sicher ist jedenfalls der als „Mensch" bezeichnete Messias nicht jüdischen Ursprungs; denn man begreift weder das Prädikat des „Menschen" noch sein Fliegen „an den Wolken des Himmels". Wie aus dem wiederkehrenden David oder aus dem König des Hauses David dieser Menschensohn werden konnte, ist durch eine innere Entwicklung nicht verständlich. Ebenso rätselhaft ist die Gestalt des „Alten der Tage", die mit dem Volksgott Israels, mit Jahve, nichts gemein hat als höchstens das Sitzen auf einem Thron.

2. Wir begegnen dann zweitens dem Menschen in der 6. Vision des IV Esra (c. 13). Da schaut der Apokalyptiker „etwas wie einen Menschen" aus dem Meere heraufsteigen; der fliegt an den Wolken des Himmels entlang, schafft sich einen hohen Berg und setzt sich darauf. Darauf versammeln sich „eine unzählige Schar von Menschen aus den vier Himmelsrichtungen", um ihn zu bekriegen. Als sie ihn sehen, geraten sie in Furcht, wagen aber dennoch den Kampf. Er vernichtet sie durch Feuerstrom, Flammenhauch und gewaltigen Sturm, so daß nichts von ihnen übrig bleibt als Aschenstaub und Rauchdunst. Dann steigt er vom Berg herab und ruft eine zweite, diesmal friedliche Schar herbei; ihre einzelnen Epitheta sind leider nicht ganz verständlich, wie überhaupt der Wortlaut im einzelnen durch die Übersetzung ins Syrische gelitten hat.

Auch hier hat der Apokalyptiker seiner Vision selbst eine Deutung hinzugefügt. Der Mann aus dem Meere wird als derjenige interpretiert, „den der Höchste lange Zeit aufbewahrt hat, um durch ihn seine Schöpfung zu erlösen". Wo er aufbewahrt wird, ist nicht gesagt, doch ist wahrscheinlich an den Himmel gedacht, wo alle präexistenten Wesen und Dinge verborgen bleiben, bis sie am Ende der Tage hier auf Erden in die Erscheinung treten. Nach der Vision aber kommt der Mensch nicht vom Himmel, sondern aus dem Meere. Der Apokalyptiker erklärt: „weil niemand erforschen noch erfahren kann, was in des Meeres Tiefen ist"; das ist eine Verlegenheitsauskunft, wie sie auch von einem modernen Exegeten nicht besser gegeben werden könnte. In der Vision liegt demnach ein Stoff vor, den er selbst nicht mehr verstanden hat. Der hohe Berg, den der Menschensohn *„sich aushaut"*, um darauf gegen die Völker zu kämpfen, wird auf das himmlische Jerusalem bezogen, das auf wunderbare Weise ohne Menschenhand gebaut sei, wiederum eine sehr unwahrscheinliche Deutung; denn wenn das himmlische Jerusalem kommt, sollte die Zeit der Kämpfe vorbei sein. Die friedliche Schar, die der Menschensohn am Schluß der Vision zu sich ruft, wird mit den verbannten Stämmen Nordisraels erklärt. Nach der Meinung des Apokalyptikers schildert demnach die Vision den Kampf des Menschen

gegen die Weltmächte, um die nordisraelitischen Stämme aus ihrer Gewalt zu befreien und sie in das himmlische Jerusalem zurückzuführen.

Wie bei Daniel so ist auch im IV Esra der Sinn der Vision ungefähr richtig erfaßt, aber doch ein klein wenig verschoben. Den ursprünglichen Sinn erkennt man noch, wenn man etwas tiefer in die Deutung eindringt. Von den Schicksalen der Verbannten wird nämlich eine wunderbare Geschichte erzählt, die seitdem bis ins Mittelalter hinein in immer neuen Fassungen wiederkehrt und die auch der Apokalyptiker nicht zum ersten Male erdichtet hat: Um ungestört ihrem Gesetz leben zu können, beschlossen die Stämme Israels einst, die Menschen zu verlassen und in ein anderes Land zu ziehen, wo noch nie einer vom Geschlechte der Menschen gewohnt hatte. So gingen sie trockenen Fußes durch die schmalen Eingänge des Euphrath *(per introitus autem angustos fluminis Euphraten introierunt)*, und wanderten 1½ Jahre lang, bis sie ins Jenseits kamen, wo sie bis ans Ende der Tage bleiben sollen. Diese Geschichte können wir, wie nebenbei bemerkt sei, geographisch genau lokalisieren. Sie gehört nicht an die schmalen Eingänge des Euphrath, sondern des Tigris, an den 1000 m langen Tunnel von Bylkalein, durch den die Hauptquelle des (östlichen) Tigris fließt und aus dem zugleich auch nach dem Volksglauben der Euphrath entspringen soll; an diesen Tunnel knüpft sich eine Fülle von Sagen: dort lag nach der Bibel das Paradies, dort wanderte nach dem babylonischen Epos Gilgameš ins Jenseits, dort hinein zog Alexander nach Ps. Callisthenes, um die Quelle des Lebens zu finden. Das, worauf es uns hier ankommt, ist die Erkenntnis, daß die verschollenen Stämme Nordisraels eigentlich im Jenseits weilen, also zu den Toten gehören. Und danach werden wir die Vision deuten dürfen: Wenn der Mensch nach dem Kampf vom Berge herabsteigt und ein anderes „friedliches Heer" zu sich ruft, wenn sich ihm dann Gestalten von vielen Menschen nahen, die einen frohlockend, die anderen traurig, so wird hier das friedliche Heer der Toten gemeint sein; die einen frohlocken, die anderen sind traurig, weil er die einen in ihren Banden läßt, die anderen befreit. Er kann nur die mit sich führen, die ihm gehören[1]). Ist dieser Mensch der jüdische Messias, der die Toten aus der Macht der finstern höllischen Mächte hervorholt, dann deutet der Apokalyptiker das friedliche Heer mit Recht auf die Juden, die im Reich des Todes festgehalten werden. Das „unzählige Heer der Menschen", mit dem der Menschensohn kämpft, ist eigentlich das Heer der Dämonen, das erst besiegt werden muß, ehe die Hölle ihre Scharen wiedergeben kann. Die Umwandlung der Dämonen in Menschen läßt sich leicht begreifen; nicht nur in den Thehom-Sagen des AT.s, sondern auch in den Seth-Sagen der Ägypter werden die Fabeltiere, Drachen und Dämonen bei fortschreitender Historisierung des Mythus durch Menschen ersetzt.

[1]) Eine Hadesfahrt des Menschensohnes setzt auch Apk Joh 1 voraus: „Ich war tot und siehe, ich bin lebendig in alle Ewigkeit und habe die Schlüssel des Todes und der Unterwelt."

Jedenfalls ist noch gegenwärtig bei Daniel von Fabeltieren die Rede, die als Gegner des Fabelmenschen erscheinen.

Wenn auch Einzelheiten der Vision Esras an das AT. erinnern, besonders an die prophetischen Darstellungen von dem Kampf Jahves gegen die Völker der Welt, die seit Jesaja und seit der assyrischen Zeit immer wiederkehren, so ist dennoch eine Ableitung aus dem AT. unmöglich; denn immer ist es Jahve, niemals der Messias, der die Feinde besiegt. Das Aufsteigen aus dem Meere, das Fliegen am Himmel entlang, das Aushauen des hohen Berges, die Feuernatur und der Name des „Menschen" sind vom AT. aus nicht zu erklären. Dagegen ist eine Verwandtschaft Esras mit Daniel nicht zu verkennen, wenn sie auch keineswegs völlig übereinstimmen. Beide Male wird der Mensch fliegend gedacht; beide Male scheint er aus dem Meere zu kommen und fliegt zum Himmel oder zu einem hohen Berg empor; beide Male müssen erst die Gegner vernichtet werden, ehe er die Weltherrschaft antreten oder die Nordisraeliten nach Jerusalem führen kann. Von der Feuernatur des Menschen ist im Daniel nicht die Rede, aber auch bei ihm werden wie im IV Esra die Gegner durch Verbrennung vernichtet, und für die Gestalt des Hochbetagten, die im IV Esra fehlt, ist das Feuer bezeichnend: Feuer ist sein Thron, Feuer sind seine Räder, ein Feuerstrom geht von ihm aus. So darf man behaupten, daß Daniel und IV Esra zwar nicht dieselben, wohl aber verwandte Überlieferungen benutzen. Es ist begreiflich, wenn verschiedene Forscher den Menschensohn des IV Esra um seiner Feuernatur willen mit dem Sonnengotte identifiziert haben, aber wie der Messias des AT.s, der wiederkehrende David oder ein Davidide zum Sonnengott werden konnten, bleibt völlig rätselhaft. Man versteht zwar, wie der Messiaskönig der vorexilischen Zeit dem supranaturalen Charakter des hellenistischen Judentums entsprechend zu einem himmlischen Wesen werden mußte, aber damit ist das Rätsel nicht gelöst, warum dieser Gott ausgerechnet den Titel „Mensch" erhält und warum er gerade mit den Zügen ausgestattet wird, die wir kennengelernt haben.

3. Was bei Daniel und Esra nur erschlossen werden kann, wird durch Henoch zur Gewißheit erhoben. In den „Messiasreden" oder „Bilderreden" (c. 37 – 71) tritt uns zum ersten Male „der Mensch" sicher als Messiastitel entgegen, der gewiß nicht vom Verfasser geprägt, sondern aus der Überlieferung übernommen ist. Denn der für ihn charakteristische Messiastitel ist nicht „der Mensch", sondern „der Auserwählte", wie er auch in der Regel Gott nicht den „Hochbetagten" nennt, sondern den „Herrn der Geister". Für Henoch ist also „der Mensch" zweifellos eine Abkürzung für den „auserwählten Menschen". Er könnte auch der „gerechte" Mensch heißen; denn sein Hauptkennzeichen, das immer wieder hervorgehoben wird, ist die Gerechtigkeit, oder der „heilige Mensch" oder „der wahrhaftige Mensch". Er gilt nicht nur als prädestiniert, sondern auch als präexistent; er ist älter als alle Menschen, ja „ehe die Sonne und der Tierkreis geschaffen und ehe

die Sterne gemacht wurden, ward sein Name genannt vor dem Herrn der Geister" (48₃). Er beherrscht das Paradies oder das Verborgene, bis er am Ende der Tage kommt, um die Welt zu richten und zu regieren. Hier ist die Verbindung mit dem Hochbetagten noch deutlich erkennbar; aber im Gegensatz zu ihm wird er als ein Jüngling geschildert voll Schönheit wie die Engel. Bei dem Hochbetagten „war ein anderer; dessen Gestalt war die eines Menschen, dessen Antlitz voll Anmut wie das eines heiligen Engels" (46₁). Im Gegensatz zu dem „Alten der Tage" müßte man ihn den Jüngling nennen. Über Daniel geht das hier gezeichnete Messiasbild weit hinaus, und keine Kunst der Exegese vermag aus der Abhängigkeit von Daniel zu erklären, wie in dem Menschensohn „der Geist derer wohnen kann, die in Gerechtigkeit entschlafen sind" (49₃), ein Gedanke, der im Alten Testament völlig unerhört und deshalb bis heute noch nicht erklärt worden ist.

Der Auserwählte ist zwar den Auserwählten bereits offenbart (48₇; 62₇) — wiederum ein ziemlich unverständlicher Gedanke —, aber allen sichtbar werden soll er erst am Ende der Tage als Weltkönig und Weltrichter. Der Gedanke der Weltherrschaft tritt ganz zurück, dem Zweck der Messiasreden entsprechend, die über das Schicksal der Gerechten und Gottlosen Aufschluß geben wollen; vor allem prüft er die Werke der Sünder: Er zermalmt die Gottlosen, die Gottesleugner und die Reichen; er wägt die Taten der Heiligen oben in den Himmeln und drunten auf Erden. Den Gerechten gibt er das Kleid des Lebens, das nicht verschleißt (62₁₆); mit ihm zusammen essen sie, schlafen sie und stehen sie auf (62₁₄), eine merkwürdige Vorstellung, die ganz aus dem Rahmen der übrigen fällt und durch alttestamentliche Vorbilder nicht erklärt werden kann. Im Anhang der Messiasreden treten uns im Grunde dieselben Gedanken entgegen; neu ist nur, daß hier Henoch, ursprünglich vielleicht Noah, mit dem Menschensohn identifiziert wird: „Du bist der Menschensohn, der zur Gerechtigkeit geboren ist; Gerechtigkeit wohnt über dir, und die Gerechtigkeit des Hochbetagten verläßt dich nicht" (71₁₄). Was sonst vom Menschensohn ausgesagt wird, das ist hier übertragen auf Henoch selbst; wie das möglich ist, läßt sich nicht erkennen. Öfter noch wird Henoch mit dem himmlischen Schreiber identifiziert. Wie nahe beides einander steht, zeigt die Nebeneinanderstellung, wenn Henoch angeredet wird als „du wahrhaftiger Mensch und Schreiber der Wahrheit" in der griechischen, oder „du gerechter Mann und Schreiber der Gerechtigkeit" in der äthiopischen Übersetzung (15₁).

„Gott hat dich erwählt
  mehr als alle Menschen auf Erden
und hat dich bestimmt zum Schreiber
  seiner sichtbaren und unsichtbaren Schöpfung,
zum Rächer für die Sünde der Menschen
  und zur Hülfe für deine Familie" (Slaw. Hen. 64₅).

Für den, der vom AT. herkommt, tut sich hier eine neue Welt auf.

Fast alles mutet ihn rätselhaft und unverständlich an. Es kann nicht der geringste Zweifel sein, daß die drei Gestalten des Hochbetagten, des Menschensohnes und des Schreibers, die hier auf so enge Weise miteinander verbunden sind, auf fremden Einfluß zurückzuführen sind. Glücklicherweise haben wir an diesen drei Gestalten, die man nicht voneinander lösen kann, eine sichere Kontrolle, wie sie besser nicht gedacht werden kann. Dazu kommt eine allgemein anerkannte Tatsache, die zuerst durch Bousset in seiner „Religion des Judentums" und zuletzt durch Eduard Meyer in seinem „Ursprung des Christentums" bewiesen worden ist: die Umwandlung der israelitischen Diesseitsreligion in die jüdische Jenseitsreligion hat sich vor allem unter der Einwirkung der iranischen Religion vollzogen, und diese Einwirkung läßt sich ganz besonders deutlich in der Eschatologie verfolgen. Infolgedessen werden wir auch versuchen müssen, die drei Gestalten des Menschensohnes, des Hochbetagten und des Schreibers aus der iranischen Religion abzuleiten.

Die Ableitung ist deswegen schwierig, weil wir von der iranischen Religion der hellenistischen Zeit sehr wenig wissen und oft auf Rückschlüsse aus der späteren Zeit angewiesen sind. Bousset hat die iranischen Vorstellungen vom Urmenschen genauer untersucht und auch einen Zusammenhang mit dem Menschensohn der Apokalyptik zu beweisen versucht, aber über einen schwachen Versuch ist er nicht hinausgekommen. Dasselbe gilt von Ed. Meyer, der im Anschluß an die Menschensohn-Vision Daniels sagt (II 199): „Und nun bedarf es keiner Ausführung mehr, daß hier eine direkte Entlehnung aus dem Parsismus vorliegt. Der uralte Gott, ein Greis mit mächtigem weißem Haupthaar, rein „wie Wolle" in blendend weißem Gewand — wann hätte ein Jude je aus eigener Anschauung Jahve so dargestellt? — ist kein anderer als Ahuramazda .... In dem Menschengestaltigen, der vom Himmel kommt, ist der Engel Sraoša, der Genius der Religion, ... verschmolzen mit dem Heiland Saošjant, dem Sproß Zoroasters, dem Weltenrichter, der, wunderbar gezeugt und mit Wunderkraft begabt, die Auferstehung und das Paradies herbeiführt." Aber so nahe diese Vermutungen liegen, sind es doch keine Beweise. Stärkere Ansätze zu einer Beweisführung finden sich besonders bei Reitzenstein in seinem „Iranischen Erlösungsmysterium"; sie sind bahnbrechend, bedürfen aber noch der Vertiefung, um überzeugend zu wirken. Vor allem arbeitet er zu sehr mit der manichäischen Religion und setzt diese zu leicht der iranischen gleich, obwohl sie doch nur deren letzte Stufe aus dem vierten nachchristlichen Jahrhundert repräsentiert.

Dem Manichäismus geht die Mithras-Religion voran; auch sie ist eine nicht rein iranische, sondern synkretistische Religion, hauptsächlich mit babylonischen und kleinasiatischen Bestandteilen durchsetzt, aber sie ruht doch genau so wie der Manichäismus auf dem Grunde der iranischen Volksreligion, nur daß sie eine ältere Stufe repräsentiert, die bis in die vor-

christliche Zeit zurückreicht, und daß sie eben deshalb für das Judentum wirklich in Betracht kommt. Allerdings ist bisher die Mithras-Religion auf dem Boden Palästinas in vorchristlicher Zeit durch kein direktes Zeugnis belegt; wir wußten zwar vom Mithrasdienst in Phönikien, durch Funde aus Sidon[1]) und aus Sahin bei Aradus[2]), in Ägypten durch Funde aus Memphis[3]) und durch literarische Nachrichten aus Alexandria[4]), aber keines dieser Zeugnisse führte über die römische Zeit hinaus, und, von Memphis abgesehen, beschränkte sich die Religion des Mithras, wie es schien[5]), ganz auf die Häfen der phönikischen und ägyptischen Küste. Unsere Kenntnisse haben sich jedoch plötzlich erweitert durch den von Smyly in den Cuningham Memoirs 1921 mitgeteilten Papyrus, auf den mich Holl zuerst hingewiesen hat; danach gab es schon in der Mitte des dritten Jahrh. v. Chr. ein Mithräum im Fajjûm, also in der ägyptischen Provinz. Vermutlich war es nur für die persischen Söldner bestimmt, aber durch die Soldaten ist ja der Mithraskult auch in weitere Kreise getragen worden. Persische Garnisonen gab es auch in Palästina, und so darf heute die Hypothese von Einflüssen gerade der Mithras-Religion auf die hellenistisch-jüdische Religion, die man früher von vornherein als unwahrscheinlich abgelehnt hätte, nicht mehr als zu kühn gelten.

Sicher ist jedenfalls das eine: wenn die iranische Religion auf das Judentum gewirkt hat, dann darf man nicht an die alte, reine Zarathuštra-Religion denken, sondern nur an die Volksreligion der Achämenidenzeit. Gerade von ihr wissen wir sehr wenig und sind meist auf Rückschlüsse angewiesen; aber eine Tatsache wird von niemandem bezweifelt: In Babylonien ist die iranische Volksreligion mit der chaldäischen Religion zu einer Einheit verschmolzen; und wenn auch die eigentliche Werbekraft von der iranischen Religion ausgeht, sollte man doch korrekterweise nur von der iranisch-babylonischen oder iranisch-chaldäischen Religion reden, deren einzelne Elemente für die religionsgeschichtliche Forschung notwendig zusammengehören, auch wenn sie bisweilen dem Ursprung nach von der einen oder der anderen Religion abgeleitet werden können. Dazu kommt noch, daß die iranisch-babylonische Religion nicht nur direkt, sondern auch indirekt das Judentum beeinflußt hat auf dem Wege über Babylonien; dann, wenigstens teilweise, war die babylonische Judenschaft der Kanal, durch den iranische Vorstellungen ins westliche Judentum geströmt sind. Das läßt sich nicht nur vermuten, sondern auch beweisen, wenn man die Gedankenwelt eines Deuterojesaja, eines Hesekiel und eines Sacharja genauer analysiert, der

---

[1]) De Ridder: Marbres de la collection de Clercq. Paris 1906, S. 52ff.; Cumont: T. et M. II 191, Nr. 4; Mysterien S. 221.

[2]) Renan: Mission de Phénicie S. 103; Cumont: T. et M. II 92, Nr. 5.

[3]) Cumont: T. et M. II 520ff., Nr. 285.

[4]) Socrates: Hist. Eccl. III 2; V 16; Sozom. V 7; Damascius bei Suidas s. v. Ἐπιφάνιος; vgl. Cumont: T. et M. II 44f. und II 11.

[5]) Cumont: Mysterien S. 30.

drei ersten großen Propheten, die in Babylonien selbst in unmittelbare Berührung mit der dort herrschenden Religion kamen. Vieles, was bisher dunkel geblieben ist, erklärt sich sofort, sobald man nicht einseitig alles aus der babylonischen Religion ableiten will, sondern auch die iranische zum Verständnis mit heranzieht; die babylonisch-iranische Religion war eben schon damals zu einer Einheit verschmolzen.

4. Wenden wir uns nun zunächst dem Hochbetagten zu, so erscheint er bei Daniel als eine Gestalt mit schneeigem Gewande und wollweißem Haar. Sein Thron besteht aus Feuerflammen; die Räder daran sind glänzendes Feuer, und ein Feuerstrom geht von ihm aus. Ein himmlischer Gerichtshof versammelt sich um ihn; Bücher werden aufgeschlagen, und dem Menschensohne wird die Herrschaft übertragen. Das äußere Rangzeichen des Hochbetagten ist, wie sein Name lehrt, die Würde des Alters. Seinem inneren Wesen nach ist er der Weltherrscher, der die verschiedenen Weltperioden festsetzt und sie auf die Weltkönige verteilt. Eine besondere Rolle spielen die Bücher; ein himmlischer Schreiber könnte vorausgesetzt werden, wird aber nicht ausdrücklich erwähnt. Der Greis scheint selbst zu schreiben. Von einer Wage ist hier nicht die Rede. Damit stimmt Henoch in allem Wesentlichen überein; die Offenbarung Johannis ist hier, wie fast überall, sekundär, da sie verschiedene Gestalten mit einander verschmolzen hat. Woher stammt nun diese Gestalt des Hochbetagten? Eine gewisse Verwandtschaft mit dem Jahve Hesekiels ist nicht zu verkennen, aber sie beschränkt sich in der Hauptsache auf den mit Rädern versehenen Thron und das Element des Feuers. Viel lehrreicher ist ein Vergleich der Vision Daniels mit dem zweiten Lobgedicht des Claudianus auf Stilicho, das er 400 n. Chr. schrieb, dessen Vorstellungen aber in eine ältere Zeit zurückgehen müssen. Claudianus schildert (de consul. Stilichonis II 424ff.) eine Szene, die der Inthronisation des Menschensohns bei Daniel in geradezu erstaunlicher Weise entspricht nicht nur als Ganzes, sondern bis in die Einzelheiten hinein, ohne daß von einer Abhängigkeit die Rede sein kann: In der Ferne, unzugänglich für Menschen, für Götter kaum erreichbar, befindet sich die Höhle des unendlichen Aion *(immensi spelunca aevi)*, der Jahre ungepflegter Mutter, die die Zeiten aus ihrem mächtigen Schoße darreicht und sie wieder dahin zurückruft. Umgeben ist die Grotte von der Schlange, die sich in den Schwanz beißt. Am Eingang sitzt als Wächterin die hochalterige Physis *(natura)*; an allen Gliedern hangen ihr flatternde Seelen. Ein ehrwürdiger Greis aber schreibt bleibende Gesetze *(mensura verendus Scribit iura senex)*, indem er den Sternen ihre Bahn zuteilt, von denen alles Entstehen und Vergehen abhängt. Er prüft, was die Planeten Mars, Jupiter, Mond, Saturn, Venus, Merkur und Sonne der Welt bringen. Da erscheint der Sonnengott *(sol)* an der Schwelle der Höhle, die Physis *(natura)* geht ihm entgegen, und der Greis neigt das weiße Haar vor den stolzen Strahlen. Von selbst macht die geöffnete Eisentür die Pforten

weit, daß er bequem eintreten kann (*tum sponte reclusus Laxavit postes adamas* 443 f.), und die Tiefe der Höhle mit den Sesseln (*sedes*) und Geheimnissen des Aions wird sichtbar. Hier ruhen die Zeitalter (*saecula*), nach den Metallen geschieden: Erz, Eisen, Silber und ganz im Hintergrunde die Schar der Jahre von rötlich schimmerndem Gold, die nur selten der Erde beschieden sind. Von diesen nimmt der Titan (der Sonnengott) das wertvollste Stück und zeichnet es mit dem Namen Stilichos. Nachdem er ihm ein tugendreiches, fruchtbares Segensjahr verheißen hat, geht er in die mit safranfarbigen Feuerblumen betauten Gärten (*hortos*) und betritt sein Tal, das von einem Feuerstrom durchrieselt ist; mit seinem breiten Licht benetzt er die Kräuter, die von den Sonnenrossen geweidet werden.

Wie bei Daniel so ist auch bei Claudian der Herr der Zeiten ein Greis; beide Male verteilt er die Herrschaft und schreibt dazu; beide Male ist für die Weltzeitalter die Vierzahl charakteristisch. Die Übereinstimmung wäre noch genauer, wenn nicht Claudianus, um das Konsulat Stilichos zu feiern, aus dem herrlichen goldenen Zeitalter, das mit ihm anbrechen soll, ein goldenes Jahr hätte machen müssen; aber die Umbiegung ist leicht erkennbar, da er anfangs ausdrücklich von den *saecula* spricht. Man darf vielleicht vermuten, daß Stilicho den Sonnengott verdrängt hat; jedenfalls entsprechen sich die Inthronisation des jüdischen Messias und des römischen Konsuls so genau, wie man nur wünschen kann.

Auch die Verbindung der vier Weltzeitalter mit den vier Metallen finden wir bei Daniel wieder (c. 2), ebenso bei Hesiod und im Parsismus; daß sie nicht jüdischen Ursprungs ist, obwohl schon der Priesterkodex vier Weltperioden kennt, ist sicher[1]). Ed. Meyer (II 189 ff.) hat jetzt iranische Herkunft wahrscheinlich zu machen gesucht; auch wenn gegen seine Ableitung vielleicht Bedenken erhoben werden können, wird man doch zugeben müssen, daß die Vorstellung von den vier Weltzeitaltern durch die iranisch-babylonische Religion verbreitet worden ist. Und darum darf man den Aion des Claudianus dem iranischen Zervan und den Sonnengott dem Mithras gleichsetzen. Dafür spricht nicht nur die Schlange, die sich in den Schwanz beißt, sondern auch die Höhle, die ja für die Mithräen typisch ist, wenn auch gewöhnlich Bänke für die Sessel eintreten. Aus dem ersten Lobgedicht auf Stilicho (I 61 ff.) erfahren wir, daß dieser in jungen Jahren nach dem fernen Osten gekommen ist, nach „Assyrien" und „Babylon", um den Frieden zwischen Rom und dem Partherreich zu vermitteln. Dort hat

[1]) Das ist schon deswegen zweifellos, weil die 4 Reiche (das babylonische, medische, persische, hellenische) nur dann richtig aufgezählt sind, wenn man sich auf den Standpunkt des Iraniers stellt. Dazu stimmte auch Apk. Joh. 1, wo allerdings der Hochbetagte und der Menschensohn zu einer einzigen Gestalt verschmolzen sind. Aber diese Gestalt, die 7 Sterne in ihrer Rechten hält oder zwischen den 7 Leuchtern wandelte, die die Schlüssel der Unterwelt in ihrer Hand hält, würden wir am besten Aion nennen, den Herrn der Planeten. Für Aion sind, wie wir aus den Mithrasmonumenten wissen, die Schlüssel charakteristisch.

er die Mysterien des Bel *(secretaque Beli)* und den Mithras als den Herrn der Planeten *(Et vaga testatur volventem sidera Mithram)* kennen gelernt. Es ist schwerlich Zufall, wenn ein griechischer Hymnus Claudians (XCVI) den Christus, den von der Jungfrau Gebornen als den „Erlöser der Menschen und Herrscher des Aions" (σῶτερ μεροπῶν, αἰῶνος ἀνάσσων) feiert, und doch zugleich gerade den „assyrischen" d. h. iranisch-babylonischen Glauben an die vaterlose Geburt des Aions von der Jungfrau und die Mysterien eitler Götzen als Wahnsinn bekämpft (Ἀσσυρίης γενεῆς ἑτερόφρονα λύσσαν, | ὄργια δ' εἰδώλων κενεῶν ψευδώνυμα λύσας). Nach alledem darf man die These von dem iranisch-babylonischen Ursprung des Hochbetagten bei Daniel zwar nicht für sicher, aber doch für wahrscheinlich erklären. Größere Sicherheit würde diese Hypothese gewinnen, wenn sich auch die Gestalten des Schreibers und des Menschensohnes von hier aus ableiten ließen.

5. Im Buche Henoch steht neben dem „wahrhaftigen" oder „gerechten Menschen" der „wahrhaftige oder gerechte Schreiber". Auch wenn er in der Gerichtsszene Daniels fehlt, ist seine Gestalt doch von den himmlischen Büchern nicht zu trennen; er ist also der Gerichtsschreiber und der Gehülfe des Weltengottes. Aber er gilt nicht nur als Schreiber, sondern zugleich als Richter; nach slaw. Hen. 64_5 und Test. Abr. S. 115 straft er die Sünde der Menschen. Demnach steht er nicht nur neben dem Menschensohn, sondern kann auch für ihn eintreten, ist mit ihm identisch oder hat jedenfalls die gleichen Funktionen. Dazu paßt, daß Henoch bald als Menschensohn bald als Schreiber der Gerechtigkeit bezeichnet wird[1]).

Nun kommt aber noch hinzu, was uns in der älteren jüdischen Literatur der Targumin und des Talmud mitgeteilt wird. Da heißt es im Trg. Jer. I zu Gen. 5_{24}: „Henoch stieg in den Himmel durch das Wort Gottes, und er nannte ihn Metatron, den großen Schreiber." Genau wie im Henochbuche wird auch hier Henoch mit dem „großen" oder himmlischen Schreiber identifiziert, aber er erhält einen besonderen Namen: „Metatron". Nach Elischa ben Abuja hat Metatron die Erlaubnis, im göttlichen Gemach zu sitzen und die Verdienste Israels aufzuzeichnen (Chag. 15a). In Bammidbar rabba c. 12 wird Metatron als Jüngling (נער) bezeichnet, der eine Wohnung im Himmel hat und in ihr die Seelen der Gerechten Gott darbringt (מקריב; vgl. Weber S. 179); anderswo wird er der „Bote Gottes" (שליח) genannt (Jalk. Schimeoni, Beresch. 44) oder als Seelengeleiter gedacht: so ist er auch der Bote, der Mose am Sinai zum Himmel emporgeleitet, und es ist wichtig zu beachten, daß in diesem Text für „Bote" das persisch-aramäische *parvankā* gebraucht wird (Sanhedr. 38b). Schon dadurch wird, wie Alexander Kohut[2])

[1]) Einen Schreibergott kennen wir sowohl aus dem Ägyptischen wie aus dem Babylonischen. Folglich kann hinter dem apokalyptischen Schreiber der ägyptische Thot oder der babylonische Nabû stecken.

[2]) Abhandl. f. d. Kunde des Morgenlandes. IV, 1866, Heft 3, S. 40.

mit Recht behauptet hat, die Gleichung Metatrons mit Mithras nahegelegt. Das gilt um so mehr, wenn Metatron auch שר העולם „Herr der Welt" oder „Herr des Aions" genannt wird (Chullin 60a; Jebamoth 16b). Das wird vollends wahrscheinlich, wenn es heißt: *„Zwei Engel sind gesetzt über die Toten. Einer für die außerhalb Palästinas Wohnenden, der Sammael, der andere für die in Palästina Wohnenden, der Gabriel heißt. Beide stehen unter Metatrons Aufsicht"* (Jalkut Rub. § 13; Jalk. Chad. § 44). Die iranische Religion kennt drei Totengötter: Mithras, Sraoscha und Kaschnu, die miteinander zu Gericht sitzen; aber Mithras ist der Herr des Gerichts (de la Saussaye[3] II 222). Er hat seinen Namen behalten, während die Beisitzer jüdisch umgetauft wurden. Man hat zwar Metatron aus dem Griechischen ableiten wollen als μετάθρονος oder μετατύραννος oder aus dem lateinischen *metator*, aber Kohut hat völlig Recht, wenn er darüber spottet, wie die in Babylonien lebenden Juden griechische oder lateinische Termini technici hätten verwenden oder gar erfinden sollen, da es ein μετάθρονος oder μετατύραννος überhaupt nicht gibt. Die durchsichtige Verstümmelung Mithras in Metatron beruht nicht nur auf dem Wunsch, den persischen Namen zu vermeiden, sondern auch auf Zahlenspielereien, die uns schon die altjüdischen Kommentatoren verraten; ihr Zahlenwert von מטטרון ist = שדי = 314[1]). Es ist aber andererseits begreiflich, daß Kohuts These von der Gleichsetzung Metatrons mit Mithras bisher von den Forschern, sogar von Bousset, abgelehnt worden ist, weil alle Analogien aus vorchristlicher Zeit fehlten. Die Gleichsetzung Henochs und wahrscheinlich auch diejenige Noahs und Esras mit dem himmlischen Schreiber erklärt sich aus ihrer Entrückung; sie sind wie Mithras und Helios zum Himmel gefahren und darum geeignet, als Seelengeleiter, Richter und Schreiber zu gelten. Es ist schwerlich Zufall, wenn wir aus der Seleukidenzeit ein Siegel kennen mit der keilschriftlichen Legende: „Mitra *dupsar*" (Straßmair ZA. III 1888 S. 136; vgl. Cumont T. et M. II 464 Nr. 34 *bis*); ein „Schreiber" hat sich den Namen seines himmlischen Patrons gewählt. Ist der Hochbetagte gleich Aion (oder Zervan), der gerechte Schreiber gleich Mithras, dann muß auch der Menschensohn von hier aus seine Aufklärung finden.

6. Aus Daniel lernen wir nur den für uns rätselhaften Zug kennen, daß der Menschensohn „mit den Wolken" oder „an den Wolken des Himmels entlang" fliegt. Genaueres hören wir erst in der Vision des IV Esra, die den Forschern mehrfach Anlaß gegeben hat, den Menschensohn als Sonnengott aufzufassen, und auch wenn man sonst dieser naturhaften Art der Mythendeutung feindlich gegenübersteht, kann man ihr hier einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit nicht gut abstreiten. Der Menschensohn kommt aus dem Meere, das von einem gewaltigen Sturm erregt wird, fliegt mit den Wolken des Himmels empor auf einen hohen Berg, unter dem man

[1]) Mithras = 365, Bousset, Hauptprobl. 361.

den Himmelsberg verstehen könnte, kämpft dort gegen ein großes Heer, das man nach der Vision Daniels ursprünglich für eine Schar von Drachen oder Dämonen ausgeben könnte; die Waffen des Menschensohnes sind ein feuriger Strom, ein flammender Hauch und stürmende Funken, wie sie der Feuernatur eines Sonnengottes wohl entsprechen würden; dann steigt er vom Berge herab, wie es scheint, in die Unterwelt, um das Heer der Toten zu sich zu rufen und einen Teil der Gebundenen zu erlösen. So einleuchtend aber auch an sich die Ableitung des Menschensohnes vom Sonnengott sein mag, so schwierig war es bisher zu erklären, wie der Sonnengott zum Messias werden konnte. Schon die Bezeichnung „Mensch" für diese Gottesgestalt ist sehr sonderbar.

Aber gerade dazu gibt es eine auffällige Parallele im Manichäismus, die gewiß nicht aus dem Alten Testament abgeleitet werden kann. Auch da ist der Mensch, genauer „der Urmensch" eine göttliche Gestalt; er heißt in den Turfantexten öfter der „fünffältige Gott", weil er vorgestellt wird mit fünf Gliedern oder fünf Waffen, wenn er in die Finsternis hinabsteigt, sie zu bekämpfen. „Es bewaffnete sich aber, sagt Mani (im Fihrist S. 87), der Urmensch mit den fünf Geschlechtern, und das sind die fünf Götter: der leise Lufthauch, der Wind, das Licht, das Wasser und das Feuer." Die fünf Elemente sind also die Waffen des Urmenschen, und mir scheint mit Bousset, daß die fünf Elemente ursprünglich auch die Waffen des Menschensohnes im IV Esra sind; der „feurige Strom" entspricht dem Wasser und Feuer, der „flammende Hauch" dem sanften Lufthauch, die „stürmenden Funken" dem Wind und Licht. Gewiß ist die Übereinstimmung nicht vollständig; aber man darf nicht vergessen, daß es sich um die Übernahme in eine fremde Religion handelt, und ferner, daß uns der IV Esra nur in Übersetzungen, nicht im Original vorliegt. Die Ähnlichkeit ist immerhin auffällig. Dazu kommt nun aber zweitens, daß der Urmensch nach den Manichäern seinen Sitz in der Sonne hat; so bezeugt es ausdrücklich Alexander von Lykopolis und so läßt es sich auch aus anderen Nachrichten[1]) erschließen. Für den Urmenschen tritt bisweilen noch in manichäischen Urkunden Ormuzd als Erlöser ein; daraus geht die Gleichsetzung Ahura Mazdas mit der Sonne einerseits, dem Urmenschen andererseits deutlich hervor. Diese Gleichungen aber sind sehr viel älter. Ahura Mazda wird schon seit der Zeit des Darius unter dem Bilde der geflügelten, am Himmel schwebenden Sonne nach Art Assurs dargestellt. Auch ohne Texte darf man als gewiß annehmen, daß die Mithrasreligion diese Gestalt durch Mithras ersetzte; die Verschmelzung Ahura Mazdas mit Mithras läßt sich bis in eine frühe Zeit zurückverfolgen; Mithras aber ist der Sonnengott κατ᾽ ἐξοχήν. Ormuzd, Mithras, Urmensch in der iranischen, Helios in der hellenistischen, Menschensohn in der jüdischen Religion sind zwar nicht in vollem Umfange miteinander identisch, können aber doch oft miteinander vertauscht werden, sofern sie die gleichen

[1]) Vgl. Bousset: Hauptprobleme S. 222.

Funktionen vollziehen. Sie alle sind Sonnengott und Erlöser, Messias, Kämpfer gegen die Drachen und Sieger über den Tod. Ἥλιος ἀνίκητος, *Sol invictus* sind ursprünglich Beinamen des mit der Sonne identischen Mithras, der jeden Tag aufs neue seine Feinde bekämpfen und besiegen muß, der darum auch als Seelengeleiter den besten Schutz gegen alle Angriffe böser Dämonen gewährt. Die Gleichsetzung des Mithras mit der Sonne ist nicht altiranisch, sondern erst in Babylonien vollzogen worden, als Mithras mit Schamasch verschmolz[1]), darf aber für die iranisch-babylonische Religion der hellenistischen Zeit als bereits bestehend angenommen werden.

Nach diesen Parallelen kann die auf IV Esra 13 gegründete Behauptung, daß der Menschensohn ursprünglich der Sonnengott sei, nicht als unmöglich gelten, und die Hypothese von dem iranisch-babylonischen Ursprung dieses Sonnengottes darf ernste Beachtung beanspruchen, mag er nun Mithras, Ahura Mazda oder sonstwie geheißen haben. Man könnte noch weitere Verwandtschaft zwischen der jüdischen und der iranisch-babylonischen Eschatologie aufzeigen, wenn man die Vorstellungen von der Wage des Totenrichters, von der messianischen Speise und dem himmlischen Kleide untersucht, und wieder könnte man auch in diesen drei Beispielen speziell die Mithrasreligion zum Vergleich heranziehen.

Aber wichtiger ist die Frage, wie der Sonnengott zum Menschensohn oder zum Messias werden konnte; zu diesem Zweck mußte er sich als König in Menschengestalt offenbaren. Sein Name ist „der Mensch" schlechthin, nach der Vorlage Daniels „der Heilige des Höchsten", der heilige Mensch, nach Henoch der auserwählte, der gerechte, der wahrhaftige Mensch. Gewiß werden dadurch seine ethischen Eigenschaften besonders betont, aber es ist doch merkwürdig, daß diese im Grunde göttliche Gestalt „der Mensch" heißt. Als Gegenstück dazu kann man auf die hellenistischen Könige verweisen, die sich mit Vorliebe „Gott" nennen. Mustert man ihre Titulaturen genauer, so fällt uns auf, daß sich Antiochos I. von Kommagene (69—38 v. Chr.) als ϑεὸς δίκαιος ἐπιφανής bezeichnet, als der „erschienene gerechte Gott"; um dieselbe Zeit begegnet uns der Arsakide Mithradates III. auf Münzen als ϑεός und δίκαιος. Gerade die baktrischen und parthischen Könige, die gern mit Mithras zusammengesetzte Eigennamen führen, legen sich mit Vorliebe das Prädikat δίκαιος bei. Puchstein[2]) hat zuerst vermutet, daß „der gerechte Gott" kein anderer sei als Mithras, der richtende Gott, für den dies Attribut ausgezeichnet passen würde. Tatsächlich hat Antiochos I., der sich selbst als Nachkommen des Darius betrachtete, auf der Spitze des Nemrud-dagh fünf Götterstatuen aufgestellt, die ihn als Verehrer des iranischen Pantheons ausweisen: des Ahura Mazda, des Mithras, des Verethragna, der Kommagene und des Königs. Mithras wird mit vier Namen um-

[1]) Cumont: T. et M. I 200. 231.

[2]) Humann und Puchstein: Reisen in Kleinasien und Nordsyrien. Berlin 1890. S. 341 ff.

schrieben als Apollon, Mithras, Helios, Hermes; darin zeigt sich zugleich die Verschmelzung mit der griechischen Religion, die auch in der künstlerischen Herstellung der Götterbilder zum Ausdruck kommt und in der Inschrift besonders hervorgehoben wird. Es bedarf kaum noch der Bestätigung durch die Inschrift von Tyana in Kappadokien: θεῷ δικαίῳ Μίθρᾳ[1]), daß das Königsprädikat der Gerechtigkeit von ihm ausgegangen ist. Antiochos weiht seinen Geburtstag, den 16. Audnaios, und seinen Krönungstag, den 10. Loos, zu monatlichen und jährlichen Festtagen „für die Epiphanien großer Götter, die für ihn die Führer einer glücklichen Herrschaft, für das ganze Reich aber die Ursache allgemeinen Glückes geworden sind" (ἀφιέρωσα μεγάλων δαιμόνων ἐπιφανείαις, αἵτινες ἐμοὶ καθηγεμόνες εὐτυχοῦς ἀρχῆς καὶ βασιλείαι πάσηι κοινῶν ἀγαθῶν αἴτιαι κατέστησαν. Dittenberger Syll. Or. Gr. 383, 85). Sein Geburtstag, der 16. des Monats, ist schon im Avesta der Tag des Mithras (T. et M. II 6), und weil Antiochos am Mithrastage geboren war, durfte er sich wohl als eine Offenbarung des Mithras betrachten.

Aber auch außerhalb Kommagenes ist der regierende König als Epiphanie des Sonnengottes aufgefaßt worden; doch ist es oft nicht beweisbar, oft geradezu falsch, wenn man unter diesem Sonnengott den Mithras versteht. Vielmehr ist das, was ursprünglich vom Mithras gilt und was auf persischem und auf dem mit Persien eng verbundenen Gebiet auch im Zusammenhang mit Mithras geblieben ist, anderswo auf andere, lokale Sonnengötter übertragen worden. Uns geht hier zweierlei an: einmal die Tatsache, daß der Sonnengott in zahlreichen Inschriften Kleinasiens, besonders in Lydien, Phrygien und Galatien als θεὸς ὅσιος καὶ δίκαιος bezeichnet wird[2]), wie Mithras oder der Menschensohn. Zweitens die Tatsache, daß die Epiphanie des Sonnengottes in dem regierenden Herrscher den Anbruch des messianischen Zeitalters für das Volk oder für die ganze Menschheit bedeutet, wie bei Mithras oder beim Menschensohn. Ich erinnere nur an die kleinasiatischen Inschriften der römischen Kaiserzeit, in denen der Geburtstag des Kaisers Augustus als der Anfang der Evangelien bezeichnet wird, die um seinetwillen der Welt zu teil wurden, oder in denen Nero als ein neuer Helios für die Griechen gefeiert wird. Aber dieser Hofstil läßt sich bis in die hellenistische Periode zurückführen, wie das vor allem Wendland[3]) getan hat. Leider hat er, weil er den Begriff des Soter verfolgt, nicht genügend geschieden zwischen dem hellenistischen Hofstil der Ptolemäer, der in der Hauptsache von Ägypten beeinflußt ist, und dem Hofstil der Seleukiden und kleinasiatischen Herrscher; bei aller Ähnlichkeit weichen sie doch auch von einander ab. Jedenfalls beschränken sich alle die Vorstellungsreihen, die uns hier angehen, fast ganz auf die syrisch-kleinasiatischen Könige, und so hat Cumont gewiß Recht, wenn er die Ableitung des römischen

---

[1]) Cumont: T. et M. II 91 Nr. 3.
[2]) Cumont: T. et M. II 172 Nr. 548.
[3]) P. Wendland, Die hell.-röm. Kultur², 1912.

Kaiserkultes aus Ägypten ablehnt, und ihn vielmehr mit der Mithrasreligion aufs engste verbindet. Die göttliche Verehrung des Herrschers übernahm Alexander nicht aus Ägypten, sondern aus Persien. Das klarste Zeugnis dafür haben wir im Alexanderroman. Auch in der griechischen Fassung heißt Darius σύνθρονος θεῷ Μίθρᾳ „Throngenosse Mithras" (I 36; 39), aber noch klarer im syrischen Text: „der König der Könige, der die himmlischen Heerscharen in Bewegung setzt, Sonne, Gott der Perser" (Budge S. 85), ... „dessen Thron im Firmamente zusammen mit dem Gotte Mithra ist" (ebd.). Als Darius den Alexander sah, heißt es im syrischen Text, „verneigte er sich vor ihm, weil er ihn für den Gott Mithras hielt, der zu seiner Kriegsschar herabgestiegen und zur Hilfe des Heeres gekommen sei, weil seine Kleidung der eines Gottes ähnlich war" (Budge S. 128). Nach dem Tode Alexanders wollten ihn die Perser, so erzählt der griechische Text (III 34), dort im Lande bestatten καὶ Μίθραν ἀναγορεῦσαι „als Mithras ausrufen lassen". Cumont (II 39) hat schwerlich Recht, wenn er den Hinweis auf Mithras für die Phantasie eines griechischen Schriftstellers aus der Zeit der Perser hält; er muß selbst zugeben, daß die Titulatur im übrigen dem iranischen Hofstil genau entspricht. Überdies sind die Texte sowohl im Griechischen wie im Syrischen überarbeitet, weil sie dem späteren Empfinden gar zu sehr Anstoß bereiteten. Wir werden hier demnach zuverlässige Kunde annehmen dürfen, und wo die Juden das sich Niederwerfen vor dem Könige wie vor einem Gott als heidnische Unsitte bekämpfen, wie im Buche Esther (3_2; 5_9) oder im vormakkabäischen Daniel (c. 3; vgl. Act. 14_{13}ff.), da handelt es sich stets um einen persisch-babylonischen Brauch. Darum haben wir auch ein Recht, wenn uns im seleukidischen Hofstil unter den königlichen Beinamen ein Ζεὺς Νικάτωρ, ein Ἐπιφανὴς Διόνυσος, ein Ἀπόλλων Σωτήρ, ein Θεὸς Ἐπιφανὴς Νικηφόρος und andere Götternamen begegnen, diese vielleicht nicht unmittelbar, aber doch letztlich auf die iranisch-chaldäische Religion zurückzuführen.

Es läßt sich, wie ich glaube, noch ein Wahrscheinlichkeitsbeweis dafür liefern, daß Mithras oder ein ihm aufs engste verwandter Gott nicht nur von Antiochus IV. Epiphanes, sondern auch von den hellenistischen Jerusalemern verehrt worden ist.

Nach I Makk. 1_{43}ff. plante Antiochus die Völker seines Reiches durch die Verehrung eines Gottes zu einer Nation zusammenzufassen; durch den von ihm verkündeten Monotheismus sollten alle nationalen und religiösen Unterschiede ausgeglichen werden. Während seine übrigen Untertanen sich fügten, rebellierten die frommen Juden. Diese Nachricht wird bestätigt durch Dan. 11_{36}ff., und dort hören wir auch den Namen des Gottes, der allerdings nur sein Wesen umschreibt אֱלֹהַי מָעֻזִּים (θεός ὀχυρωμάτων LXX). Der „Gott der Festungen" kann nur ein Kriegsgott gewesen sein; Mithras war ja Soldatengott κατ' ἐξοχήν. Das mag zunächst nur als eine Vermutung gelten. Nun kommt aber zweitens hinzu, daß dieser Kult bildlos

war. Im Tempel von Jerusalem wurde kein Bild aufgestellt, obwohl das im II Makk.-Buch behauptet wird; maßgebend ist vielmehr für die kritische Forschung I Makk. 1 62, wo nur davon gesprochen wird, daß die Juden auf dem Altar opferten, der auf dem Brandopferaltar stand. Dieser zweite aufgesetzte Altar war also das „verwüstende Scheusal", von dem noch im Neuen Testamente die Rede ist. Der sonderbare Ausdruck erklärt sich, wie Nestle zuerst behauptet hat und wie heute allgemein anerkannt ist, als Verstümmelung eines ursprünglichen בעל שמים; der Gott der Festungen war also zugleich ein Gott des Himmels. II Makk. 6 2 spricht von einem Ζεὺς Ὀλύμπιος. Aber dazu würde die Bildlosigkeit ebenso schlecht passen wie die Beziehung zu den Festungen. Mithras dagegen war nicht nur Soldatengott, sondern auch Sonnengott und Herr der Planeten, und als solcher auch höchster Himmelsgott. Könnte man diese drei Gründe für ungenügend halten, so scheint mir zwingend der vierte: Das Jahresfest dieses Gottes fand am 25. Dezember statt (nach I Makk. 1 62), d. h. an demselben Tage, an dem angeblich der Tempel eingeweiht wurde. Wellhausen hat mit Recht behauptet, das Fest der Tempelweihe sei ein späterer Ersatz für das ursprünglich heidnische Fest; um es zu entgiften, da man es nicht ausrotten konnte, schob man ihm einen anderen Sinn unter. Dies Fest wird II Makk. 6 7 etwas genauer beschrieben als ein Bakchosfest, bei dem man in Kränzen von Epheu dem Dionysos zu Ehren einherziehen mußte. Hier haben wir also den dritten Namen für den Gott. Es sind zwei griechische (Zeus Olympios und Dionysos) und ein semitischer (Baal šamajim); schon diese Vielnamigkeit ist ein Beweis dafür, daß der Gott weder griechischen noch semitischen Ursprungs war. Die griechische Religion scheidet überhaupt aus, weil sie im Orient keine Werbekraft hatte; gegen einen Baal šamajim hätten die Juden kaum etwas einwenden können, da sie darunter den Jahve verstehen konnten. Dionysos dagegen würde ausgezeichnet zu Mithras passen. Denn sein Hauptfesttag ist der 25. Dezember, das Fest der Wintersonnenwende, der Tag, an dem die Sonne aufs neue geboren wird.

Die Gleichsetzung des Mithras mit Dionysos oder Bakchos erklärt sich aus den Beziehungen des Mithras zum Weine, ursprünglich zum Haomasaft; da aber der Baum, von dem der Saft gewonnen wird, nicht überall wächst, so wurde der Rauschtrank in Kappadokien durch den Saft der Bergraute oder μῶλυ (Clemen: Nachr. S. 159), überall sonst durch den Saft der Weinrebe ersetzt. Auf den Monumenten ist bisweilen Mithras mit einer Rebe, bisweilen Bakchos neben ihm dargestellt. Nach Ktesias (bei Athen. X 45 S. 434 D = Cumont T. et M. II 10) durfte sich der persische König nur am Mithrastage berauschen, weil der Haoma-Wein der sakramentale Trank der Mithrasmysterien ist.

So begreifen wir auch, daß der nabatäische Hauptgott Dusares Sonnengott und Weingott ist, weil er dem Mithras angeglichen ist; wie dieser ist er ein „vollkommener Gott", ein Ζεὺς τέλειος (Baethgen 96 f.), wie dieser

hat er sein Geburtsfest am 25. Dezember. Er ist von einer Jungfrau (Παρθένος) oder einem Mädchen (Κόρη) geboren, das die Nabatäer Χααμοῦ nennen. Dasselbe Fest findet sich wieder in Elusa und in Alexandrien, ebenfalls am 25. Dezember. In Alexandrien heißt der Gott bald Helios bald Aion oder Kronos. Es ist unmöglich hier alle die vielverschlungenen Fäden der Tradition aufzulösen, auch unnötig, da dies bereits von Holl[1]) zur Genüge geschehen ist. Die einzige Frage, die noch der Entscheidung harrt, betrifft den Ursprung der Göttergestalt, die sich hinter allen diesen Vermummungen birgt. Denn für ihre Einheit sprechen nicht nur die vielen übereinstimmenden Züge, sondern auch die Orte: Alexandrien, Petra, Elusa, Jerusalem liegen an derselben Karawanen- oder Heeresstraße, auf der die Gottheit mit ihrem Kreise gezogen ist. Zu diesem Kreise gehören Aion und Kore. Wie Aion auf den iranischen Zeit- und Weltengott *Zrvan*, so läßt sich die Gestalt der Jungfrau auf die iranische *Daēna* zurückführen. Den Beweis dafür kann ich hier nur andeuten.

Im Iranischen erscheint die als besonders schön geschilderte Jungfrau Daēna, die personifizierte Frömmigkeit, dem Frommen nach dem Tode und geleitet ihn glücklich über die Richterbrücke zum Lichtparadies. Ist Mithras mehr Totenrichter, so ist *Daēna* mehr Totengeleiter; doch gehen die beiden Funktionen in einander über. Schon im 2. Jhrh. v. Chr. ist diese Gestalt auf aramäischem Sprachgebiet in Kappadokien verehrt worden; eine Inschrift feiert die Vermählung der mazdajaznischen *daēna* oder Religion mit Bel, dem chaldäischen Hauptgott[2]). Das Wort selbst ist als *dina* ins Aramäische übergegangen; als persisches Fremdwort heißt es „die Religion", als einheimisch aramäisches Wort „das Gericht". Man wird daher nicht gut bezweifeln können, daß „die Jungfrau, die Richterin", die uns in der gnostischen Literatur als Totenrichterin begegnet, die aus dem Iran stammende und durch die Aramäer weiter verbreitete *daēna* ist. In einer Ode Salomos heißt sie „die vollkommene Jungfrau, die Richterin". Dusares, den wir eben als den Sohn der Jungfrau kennen gelernt haben, heißt einmal „der vollkommene Gott"; ist es nach alledem zu kühn, wenn wir den ihm angeglichenen Sonnengott für Mithras halten, den „gerechten und heiligen Gott"? Dann erklärt sich auch der Name der Jungfrau Χααμοῦ, wie man längst vermutet hat, als eine Nebenform zu Χααβοῦ: Wie die ka'abā in Mekka, so heißt auch der „würfelförmige Stein" in Petra ka'abū; aus ihm ist der Gott geboren, wie Mithras aus dem Felsen. Cha'amu ist also nichts anderes als die „petra genetrix", der gebärende Stein (Cumont: Myst. S. 118f.).

Ist der Dionysos von Petra mit dem iranischen Mithras verschmolzen, so sind auch die Dionysien von Jerusalem den Dusarien von Petra und Elusa und den Kronien von Alexandrien entsprechend als ein Fest des Sonnengottes Mithras aufzufassen, obwohl die bisher bekannten Texte den 25. Dezember

[1]) Karl Holl, Der Ursprung des Epiphanienfestes.

[2]) Daher heißt sie Βηλθις ἡ κόρη (Hoffmann: Auszüge S. 128).

immer nur als Festtag des *Sol invictus*, niemals ausdrücklich als den des Mithras bezeichnen (Cumont T. et M. I 326 Anm. 1).

Aber die Gründe für die Herkunft des Chanukha- oder Tempelweihfestes aus dem Iranischen sind damit keineswegs erschöpft. Wie das christliche Weihnachtsfest, so ist auch das jüdische Tempelweihfest ein Lichterfest; beide heißen τὰ φῶτα. Da Josephus (Ant. XII 7, 7) diesen Ausdruck bereits gebraucht, so setzt er die weder bei ihm noch in den Makk.-Büchern, wohl aber im Talmud erwähnte Illumination der Häuser voraus. Am lehrreichsten ist der Brief in II Makk. 1 10 ff., der etwa aus der Zeit um 100 v. Chr. stammt und die Feier des Tempelweihfestes auch den ägyptischen Juden empfehlen will. Daraus geht hervor, daß das Fest seinem eigentlichen Wesen nach mit dem Anzünden des Altarfeuers und der Lichter überhaupt zusammenhängt; ein solches Fest wird naturgemäß an dem Tage gefeiert, wo der Sonnengott geboren oder die Sonnenlampe neu angezündet wird. Alle die Festlegenden, die mitgeteilt werden, beziehen sich auf das heilige Opferfeuer. Darunter ist die erste die interessanteste: Als die Väter nach Persien in die Verbannung geführt wurden, versteckten die Priester das Altarfeuer in einem tiefen Brunnen. Nachdem Nehemia den Tempel wieder aufgebaut hatte, ließ er Wasser aus diesem Brunnen schöpfen und es über das Holz gießen; die Sonne entzündete dann das Wasser, daß es in hellen Flammen emporloderte. Nehemia nannte das Wasser „Nephthar" d. h. Reinigung; gewöhnlich aber hieß es „Nephtha". Daß diese Legenden mit den Feuertempeln und Feuerfesten der Achämeniden zusammenhängen, ist wohl zweifellos; es ist für unsern Zweck wichtig zu wissen, daß die Feuertempel dehr-i-Mitra „Mithras Tor" hießen (Saussaye II 195). Mithras stand in so enger Beziehung zum Feuer, daß er bisweilen geradezu mit ihm identifiziert wurde. Dabei gehören Feuer und Wasser so eng wie Bruder und Schwester zusammen (Cumont T. et M. I 104; 200[1]; 234[5]).

Nach alledem darf man als wahrscheinlich behaupten, daß das Tempelweihfest ein ins Jüdische umgedeutetes Mithrasfest ist. Es wurde durch Antiochus IV. Epiphanes eingeführt und ließ sich trotz der Tempelschändung nicht wieder beseitigen, ein Beweis dafür, wie reif das damalige Judentum für die Hellenisierung war. Die iranisch-babylonische Religion hatte, wie überall im Herrschaftsgebiet des persischen Weltreiches, so auch in Jerusalem eine günstige Aufnahme gefunden und die Hellenisierung vorbereitet. Antiochus IV. wollte nur das zur Vollendung bringen, was bereits angebahnt war; aber indem er mit harter Faust eingriff und schnell die Früchte pflücken wollte, die ihm allmählich ganz von selbst in den Schoß gefallen wären, reizte er den Widerstand der Juden und zerstörte die Entwicklung. Das offizielle Judentum wandte sich von der hellenistischen Religion ab und wurde zur starren Gesetzesreligion, die ihren endgültigen Ausdruck im Talmud fand. Nebenher aber ging eine andere Strömung, die man als das inoffizielle Judentum bezeichnen kann, die in gerader Linie zu Jesus führte und sich

dann spaltete dank dem Bemühen eines Paulus, der den lebendigen Fluß in die Großkirche ablenkte. Die Gnosis ist der Abschluß dieser Entwicklung, die mit dem Eindringen der iranisch-babylonischen Religion in das nachexilische Judentum beginnt und sich dann im hellenistischen Judentum fortsetzt.

In diese Linie gehört auch der Menschensohn. Stammt er aus der iranischen Religion und ist er ursprünglich mit Mithras identisch, so begreifen wir die weite Verbreitung der Vorstellungen vom Urmenschen in der Zeit des Gnostizismus, wie durch die Forschungen Boussets und Reitzensteins allmählich immer klarer geworden ist: wir treffen ihn bei den Parthern und Medern, bei den Chaldäern, die Bel als den ersten König feierten, bei den heidnischen Phrygern und christlichen Naassenern, die Attis als den Urmenschen kannten. Denn überall bewegen wir uns auf dem Boden der Mithrasreligion; das gilt ja ganz besonders von den Phrygern, wo Mithras mit Attis zu einer Person verschmolz [1]). In Kleinasien ist Mithras überdies, wie wir jetzt aus den Texten von Boghazköj wissen, schon um 1300 v. Chr. heimisch, sodaß wir uns über seine Bedeutung wahrlich nicht zu wundern brauchen. Um dieselbe Zeit schon war die Inkarnation des Sonnengottes im Könige eine gebräuchliche Vorstellung der Hethiter; der „Sonnengöttin des Himmels" stand der König als der Sonnengott auf Erden gegenüber. Seit Mithras mit dem Sonnengott verschmolzen war, machte es keine Schwierigkeit, in dem Könige einen auf Erden erscheinenden Mithras zu sehen. Die Übereinstimmung des manichäischen Urmenschen mit dem jüdischen Menschensohn, die uns bisher als ein großes Rätsel erschien, da der Manichäismus diese Gestalt nicht aus dem Judentum übernommen haben konnte, ist nun mit einem Male und auf die einfachste Weise erklärt: beide, Judentum und Manichäismus, schöpfen aus derselben Quelle, aus der iranisch-babylonischen Mithrasreligion.

Aber noch ein zweites großes Rätsel löst sich, wie ich überzeugt bin: Aus inneren Gründen hat man vermutet, daß eine Reihe sagenhafter Erzählungen im Leben Jesu: die Weihnachtserzählung, die Geburt durch die Jungfrau, die Anbetung der Magier und der Kindermord, die Versuchung, die Taufsage, die Verwandlung von Wasser in Wein, und überdies die beiden Sakramente der Taufe und des Abendmahls weder im Christentum noch im Judentum entstanden sein können, sondern daß sie irgendwoher aus der Fremde stammen müssen. Über ihren Ursprung sind die mannigfachsten Hypothesen aufgestellt worden. Wir wußten wohl, daß es zu allen diesen Geschichten und Riten merkwürdige Parallelen in der Mithrasreligion gibt; aber solange man darauf geachtet hat, von den Tagen der alten Kirchenväter an bis auf Cumont herab, war es ausgemacht, daß die christliche Religion die Geberin, die Mithrasreligion die Empfängerin oder Nachahmerin sei. Und obwohl man einerseits den fremden Ursprung der Erzählungen und Riten im Urchristentum erkannt und andererseits den starken

[1]) Cumont T. et M. I 180f.; 212; 235[5]; 333.

Einfluß der iranisch-babylonischen Religion auf das Judentum klargestellt hat, wagte man bisher doch nicht, was man jetzt wagen darf: das Verhältnis von Mithrasreligion und Christentum umzukehren. Ist die Mithrasreligion die ältere, so erhalten alle unsere Fragen eine Antwort; dann wissen wir endlich, woher Taufe und Abendmahl und woher alle die rätselhaften Züge in den Christuserzählungen stammen. Bis diese Probleme ihre endgültige Lösung finden können, bedarf es noch vieler Einzeluntersuchungen, aber jetzt haben wir die Hoffnung auf eine den Historiker befriedigende Antwort.

Die Mithrasreligion verdankt ihre Wirkung in der damaligen Welt und vor allem auch auf das Judentum dem sittlichen Gehalt, der ihr innewohnt. Das zeigt sich in dem Beiwort des Mithras „der gerechte Gott", „der heilige Gott", das zeigt sich auch in den Beiworten anderer Gottheiten, auf die Mithras und sein Götterkreis gewirkt haben. Wenn Atargatis „die gute Göttin", wenn der Lichtbringer Monimos „der gute Knabe", wenn Dusares „der vollkommene Gott", wenn Kore „die vollkommene Jungfrau", wenn Antiochus I. von Kommagene „der gerechte Gott", wenn der jüdische Menschensohn „der gerechte Mensch" heißt, so sehen wir hier überall die Spuren derselben ethischen Religion, die der israelitisch-jüdischen Religion kongenial ist und darum auch auf die besten und frömmsten Geister des Judentums einen tiefen Eindruck machen konnte. Judentum und Urchristentum brauchen sich dieses Einflusses von der Mithrasreligion her nicht zu schämen, und auch wir heute können uns freuen, wenn wir unser weihnachtliches Lichterfest feiern, daß neben dem Judentum die Mithrasreligion mit an der Wiege des Christkindes gestanden hat. Die Anbetung der Magier ist keine Sage, die zufällig in das Evangelium hineingekommen ist, sondern ein hellleuchtendes Symbol für die Beziehungen der Magierreligion zum Ursprung des Christentums.

II. Der Menschensohn in Daniel 7. (Zweite Niederschrift.)[1]

1. Das Gesicht, in dem Daniel c. 7 den Menschensohn schaut, zerfällt in zwei Teile, in die Vision und in die Deutung, die man scharf auseinander halten muß, da sich beide nicht genau entsprechen, vielleicht gar widersprechen.

Zunächst die Vision! Sie besteht wiederum aus zwei Szenen. Die erste Szene beschreibt vier Tiere, die zweite schildert einen Gerichtsakt.

---

[1] [Die Handschrift dieses Aufsatzes trägt die Überschrift „The son of man" und erweist sich dadurch, wie auch durch die englischen Zitate, als das Konzept eines in England gehaltenen Vortrags. Inhaltlich (und durch weite Strecken wörtlich) wiederholt dieser Aufsatz den in Kap. I abgedruckten früher geschriebenen. Ihn trotzdem hier mit aufzunehmen – wenn auch in kleinerem Druck – schien mir erwünscht, denn die Auffassung des Verfassers kommt hier in einzelnen Punkten noch klarer und schärfer zum Ausdruck als in Kap. I.]

In der Deutung, die der Apokalyptiker seiner Vision hinzugefügt hat, werden zunächst ganz allgemein die vier „Beasts“ ausgelegt als „four kings which shall arise out of the earth“ (v. 17), während der Menschensohn „the saints of the most High“, d. h. die Juden, bezeichnet (v. 18). Was mit den vier Königen gemeint ist, wird nicht gesagt und ist aus dem Zusammenhang nicht zu erschließen. Genauer werden dann hinterher noch die einzelnen Züge des vierten Tieres erklärt, so genau, daß an der Identifikation des „Lästermauls“ mit Antiochus IV. Epiphanes kein Zweifel sein kann. Der Verfasser lebt zu dessen Zeit und interessiert sich deshalb hauptsächlich für ihn; was er genauer deutet, beschränkt sich auf zeitgenössische oder jüngst vergangene Ereignisse. Alles übrige ist für ihn Beiwerk und entbehrt darum einer näheren Erläuterung. So bleibt eine Fülle von Rätseln bestehen, die jeder lösen mag, wenn er kann; hier sollen von mir nur wenige herausgegriffen werden.

2. Zunächst müssen wir fragen, wer die vier Tiere oder die „vier Könige“ sind, die natürlich vier Weltreiche verkörpern. Da sie alle vier nacheinander aus dem Ozean steigen, so denkt man gewöhnlich an die vier einander folgenden Weltreiche, die in c. 2 aufgezählt werden: die Reiche der Babylonier, der Meder, der Perser und der Griechen. Diese Vierteilung der Weltgeschichte hat der Apokalyptiker zwar nicht mehr verstanden[1]), aber sie hatte einmal einen guten Sinn, sobald man sich auf den Standpunkt nicht der Juden, sondern der Perser in der hellenistischen Zeit stellt. Auch für die Perser war natürlich das babylonische Reich das älteste. Ihm folgte als zweites das medische Reich unter Deioces (um 720 v. Chr.). Mit Kyros (um 558 v. Chr.) begann das dritte, das persische Reich der Achämeniden, das dann viertens durch Alexander abgelöst wurde. Aber es ist sehr fraglich, ob diese Erklärung auch auf c. 7 zutrifft; denn nichts zwingt uns, wenn wir von der „Deutung“ ausgehen, an einander folgende Reiche zu denken. Es können auch vier gleichzeitig nebeneinander bestehende Reiche gemeint sein wie in c. 8. Und die Heranziehung von c. 8 liegt um so näher, als es denselben Geschichtsverlauf wie c. 7 beschreibt, nur in anderen Bildern. Nach c. 8 gehen aus dem einen Horn des „goat“ Alexander vier Hörner hervor; d. h. die Welt nach Alexander wird in die vier Diadochenreiche geteilt: Ägypten, Syrien, Kleinasien und Makedonien. Der Verfasser kennt demnach vier Diadochenreiche, und möglicherweise sind sie unter den vier Tieren zu verstehen.

Zweitens müssen wir fragen, wie es kommt, daß die vier Tiere auf „vier Könige“, der Menschensohn oder Mensch dagegen auf „die Heiligen des Höchsten“ oder auf ein Volk bezogen wird. Beides ist zwar nicht sehr verschieden, aber die Vermischung ist doch sehr merkwürdig. Entweder sind die Tiere und dann auch der Mensch Repräsentanten der Könige oder sie sind alle Repräsentanten der Völker. Was ist das ältere? Die Antwort darauf gibt zunächst die „Deutung“ selbst. Sie spricht von „Königen“, aber „Könige“ passen nicht recht in den Zusammenhang. Man erwartet „Königreiche“. Die „Deutung“ spricht in der Tat auch von „Königreichen“, und die Exegeten setzen darum unwillkürlich überall „Königreiche“ dafür ein. Um so eher wird man sagen dürfen, daß „Könige“ das Ursprüngliche ist. Ferner darf man vermuten, daß sich die ganze Tiersymbolik im Anschluß an die Könige, nicht an die Reiche entwickelt hat. Endlich werden auch in der parallelen Tradition 8₂₀ die Tiere auf Könige gedeutet. Demnach ist auch der fliegende Mensch ursprünglich als König, genauer, da ihm die Weltherrschaft am Ende der Tage bestimmt wird, als Messias aufgefaßt worden. Das ist für uns ein wichtiges Ergebnis: Die messianische Auffassung des Menschensohnes ist nicht jünger

[1]) Vgl. 61.

[2]) Auch c. 8 steht auf persischem Standpunkt; denn der „Widder“ (das Haupttier des Tierkreises) wird mit Persien, nicht mit Griechenland identifiziert.

als Daniel, sondern älter; sie kann nicht als Mißverständnis, wie man vielfach behauptet hat, sondern muß als das richtige Verständnis gelten. Sollte die Deutung der Vision genau entsprechen, so mußte nicht von den „Heiligen des Höchsten" im Plural, sondern von dem „Heiligen des Höchsten" im Singular die Rede sein. Dies Prädikat „der Heilige" paßt in der Tat gut zu der Bezeichnung des Menschensohnes im Buche Henoch. In beiden Fragen, die wir behandelt haben, liegt aber die endgültige Entscheidung nicht bei der „Deutung" des Apokalyptikers, sondern bei seiner „Vision".

Wir fragen darum drittens nach dem Sinn der Vision. Die Schilderung der Vision läuft darauf hinaus, daß das vierte Tier getötet, die drei übrigen dagegen ihrer Herrschaft beraubt werden. Warum dieser Unterschied gemacht wird, ist nicht klar; ganz klar scheint, daß sie alle in dem Gerichtsakt, d. h. gleichzeitig, ihr Reich verlieren. Man muß daher notwendig an vier nebeneinander bestehende, also an die vier Diadochenreiche denken. Der Gerichtsakt ist aber zugleich ein Inthronisationsakt: Anstelle der Tiere wird dem Menschen die alleinige Weltherrschaft gegeben. Zu einer solchen Inthronisation gehört selbstverständlich ein König, nicht ein Volk. Demnach stimmen Vision und Deutung in der Auffassung überein, daß das messianische Reich der Juden an die Stelle der vier Diadochenreiche treten soll; die Juden erben von ihnen die Herrschaft, und alle Völker der Welt müssen ihnen dienen. Das ist die frohe Botschaft, die ihnen hier in der Not der vormakkabäischen Zeit verkündet wird. Beide, Vision und Deutung, sprechen von der messianischen Endzeit, aber die Vision gipfelt in einer monarchischen Spitze, während sich die Deutung auf die demokratische Basis beschränkt.

3. Wir gehen nun einen Schritt weiter und fragen nach der Vorgeschichte des Stoffes, den der Apokalyptiker aufgegriffen und für seine Zwecke benutzt hat. Auch da beschränken wir uns darauf, nur einen Teil der auftauchenden Fragen zu beantworten. Dazu müssen wir zunächst einige Einzelheiten noch schärfer ins Auge fassen.

Der Gerichtshof, der hier geschildert wird, setzt deutlich den Polytheismus voraus. Gegenwärtig wird zwar nur der „Alte der Tage" beschrieben und dazu die Myriaden der Engel, die ihn bedienen und die vor ihm „stehen". Es hat also eine gewisse monotheistische Umdeutung stattgefunden. Aber noch immer ist von „Sesseln" im Plural die Rede und vom „Gerichtshof" („court of justice", wie Moffatt mit Recht übersetzt); da die Engel als die Diener stehen, so müssen hier Götter gemeint sein, die gleichberechtigt neben dem „Alten der Tage" sitzen. Man braucht also nicht darum zu streiten, ob der „Alte der Tage" eine selbständige Weiterbildung Jahves sei oder nicht; denn der polytheistische Hintergrund der ganzen Szene weist mit Sicherheit auf fremden Ursprung hin. Die Vision schildert demnach die Einsetzung des Weltkönigs am Ende der Tage in einer Götterversammlung, die nach Art eines Gerichtshofes mit einem Vorsitzenden, einem Schreiber für „die Bücher" und mehreren Beisitzern gedacht wird.

Es liegt nahe, als Ort dieser Götterversammlung den Himmel anzunehmen, und doch ist das wahrscheinlich nicht richtig. Mit größerem Recht wird man das Göttergemach in der Tiefe des Ozeans suchen müssen. Denn die vier Tiere steigen aus dem großen Meere empor, und ebenso der Menschensohn im IV Esra. Eine Abweichung bei Daniel ist nur scheinbar vorhanden. In der ersten Szene schildert Daniel das Erscheinen der vier Tiere aus dem Meere: Wir müssen uns vorstellen, daß die vier (Diadochen-)Könige bereits eingesetzt worden sind; sie verlassen das Göttergemach, tauchen empor und treten die Weltherrschaft an. Bei der zweiten Szene wechselt der Visionär seinen Standpunkt; er muß es tun, weil der „Mensch" die Weltherrschaft noch gar nicht angetreten hat, sondern erst zum Weltherrscher bestimmt ist, und gerade darauf kommt es dem Visionär an. Er will

betonen, daß er selbst es in seinem Gesicht geschaut und gehört hat, als Teilnehmer an der Götterversammlung, wie der himmlische Gerichtshof die vier Tiere abgesetzt und den Menschen eingesetzt hat. Hätte er auch den Regierungsantritt schildern wollen, dann hätte er hinzufügen müssen, daß der Menschensohn aus dem Meere emporsteigt. Wenn der Mensch nach dem überlieferten Text „mit den Wolken des Himmels fliegt", dann steigt er nicht aus dem Meere empor, sondern im Gegenteil in das Meer hinab, um vor den „Alten der Tage" zu gelangen.

Wir haben im Alten Testamente eine genaue Parallele zu Dan. 7 in Sach. 3. Auch da wird eine Götterversammlung geschildert: Jahve, Satan und die Engel. Auch da bildet sie zugleich einen Gerichtshof: Dem Satan wird das „Anklagen" verboten. Auch da wird ein König eingesetzt: Nach dem ursprünglichen Text wird Serubabel zum Messias bestimmt. Auch da ist der polytheistische Hintergrund völlig klar: Die „sieben Augen" Jahves sind aus der israelitisch-jüdischen Religion nicht verständlich. Sie weisen genauer auf eine Gestirnreligion hin und führen uns demnach zur Religion der Chaldäer.

Das babylonische Urbild ist uns in der Tat längst bekannt in dem Schöpfungsmythus „Enuma elisch": Da wird in feierlicher Götterversammlung Marduk zum Herrscher der Welt eingesetzt. Von besonderem Reiz ist die 6. Tafel, die erst durch neuere Funde vervollständigt worden ist[1]). Sie schildert die Gerichtsszene, in der Kingu, der Hauptgegner Marduks und der Anstifter des ganzen Aufruhrs, getötet wird; aus seinem Blute, mit Erde vermischt, werden dann die Menschen geschaffen. Die anderen Götterfeinde dagegen werden, wie es scheint, freigelassen. Vielleicht erklärt sich aus dieser Tatsache das verschiedene Schicksal der Tiere in Dan. 7; nur das schlimmste Tier wird getötet, die andern werden nur ihrer Herrschaft beraubt. Natürlich ist keine völlige Übereinstimmung mit Dan. 7 vorhanden; aber die darf man auch gar nicht erwarten, da der babylonische Schöpfungsmythus in der hellenistischen Zeit anders ausgesehen haben muß als in der altbabylonischen oder in der assyrischen Zeit. Wir müssen zufrieden sein, wenn wir eine Übereinstimmung in den grundlegenden Bestandteilen nachweisen können. Jedenfalls kann zunächst kein Zweifel sein, daß das Hauptthema hier wie dort dasselbe ist: Die Einsetzung des Weltherrschers in der Götterversammlung.

Nach anderen Texten, die wir zur Ergänzung heranziehen dürfen, lag das Schicksalsgemach *„in der Wassertiefe"*[2]), genau so, wie wir es aus Daniel erschlossen haben und wie es auch im IV Esra vorausgesetzt wird. Das ist wieder eine sehr bemerkenswerte Übereinstimmung. Ferner dürfen in der babylonischen Götterversammlung die „Schicksalstafeln" nicht fehlen, die von dem himmlischen Schreiber Nabû bedient werden; daß sie auf jüdischem Boden zu „Büchern" geworden sind, wird niemanden überraschen. In der 6. Tafel des Schöpfungsmythus und auch anderswo werden „sieben Schicksalsgötter" genannt, die man als Beisitzer Marduks im himmlischen Gericht betrachten möchte. Diodor (II 29) kennt dagegen 24 Sternbilder, die er als *„Richter der Gesamtheit"* (δικασταὶ τῶν ὅλων) bezeichnet. Der Gedanke des Gerichtes der Götter ist also auch zweifellos babylonisch. Dennoch ist alles dies noch nicht völlig überzeugend, um babylonischen Ursprung des hier behandelten Stoffes zu glauben. Es bleiben mindestens noch große Abweichungen und Unterschiede bestehen. Hat man ein Recht, das, was die Babylonier von der Weltschöpfung erzählten, in die Endzeit zu übertragen? Die Wendung des Stoffes ins Eschatologische ist auf babylonischem Boden bisher nicht sicher zu beweisen. Und wo bleiben die Parallelen zu so charakteristischen Gestalten wie dem „Alten der Tage" oder dem „Menschensohn"?

---

[1]) Vgl. Ebeling in AOTB.[2] S. 121ff.

[2]) Meißner, Babylonien II 125.

4. Diese Forderungen, die man mit Recht erheben muß, lassen sich wenigstens teilweise befriedigen, wie mir scheint. Das zweite Lobgedicht des berühmten und letzten lateinischen Dichters Claudianus, das er um 400 n. Chr. auf den Konsul Stilicho schrieb (II 424ff.), enthält eine Szene, die der Inthronisation des Menschensohnes bei Daniel in geradezu erstaunlicher Weise entspricht, nicht nur als Ganzes, sondern bis in die Einzelheiten hinein, ohne daß von einer Abhängigkeit die Rede sein kann: In der Ferne, unzugänglich für Menschen, für Götter kaum erreichbar, befindet sich die Höhle des unendlichen Aion *(immensi spelunca Aevi)*, der Jahre ungepflegte Mutter, die die Zeiten aus ihrem mächtigen Schoße darreicht und wieder dahin zurückruft. Umgeben ist die Grotte von der Schlange, die sich in den Schwanz beißt. Am Eingang sitzt als Wächterin die hochalterige Physis *(natura)*; an allen Gliedern hangen ihr flatternde Seelen. Ein ehrwürdiger Greis aber schreibt bleibende Gesetze *(mansura verendus Scribit iura senex)*, indem er den Sternen ihre Bahn zuteilt, von denen alles Entstehen und Vergehen abhängt. Er prüft, was die Planeten Mars, Jupiter, Mond, Saturn, Venus, Merkur und Sonne der Welt bringen. Da erscheint der Sonnengott *(Sol)* an der Schwelle der Höhle. Die Physis geht ihm entgegen, und der Greis neigt das weiße Haar vor den stolzen Strahlen. Von selbst macht die geöffnete Eisentür die Pfosten weit, so daß er bequem eintreten kann, und die Tiefe der Höhle mit den Sesseln *(sedes)* und Geheimnissen des Aeons wird sichtbar. Hier ruhen die Zeitalter *(saecula)*, nach den Metallen geschieden: Erz, Eisen und Silber und ganz im Hintergrunde die Schar der Jahre von rötlich schimmerndem Gold, die nur selten der Erde beschieden sind. Von diesen nimmt der Titan (d. h. Sol) das wertvollste Stück mit dem (Namen?) Stilichos. Nachdem er ihm ein tugendreiches, fruchtbares Segensjahr verheißen hat, geht er zu den Sonnenrossen.

Wie bei Daniel so ist auch bei Claudianus der Herr der Zeiten ein Greis; beide Male verteilt er die Herrschaft und schreibt dazu; beide Male ist ein Gerichtshof nicht beschrieben, sondern nur angedeutet durch die Sessel; beide Male ist für die Weltalter die Verbindung mit Metallen bezeugt (Dan. 2). Die Übereinstimmung mit Daniel wäre noch genauer, wenn nicht Claudianus, um das Konsulat Stilichos zu feiern, aus dem herrlichen goldenen Zeitalter, das mit ihm anbrechen soll, ein goldenes Jahr hätte machen müssen; aber die Umbiegung ist leicht erkennbar, da er anfangs ausdrücklich von den *saecula* spricht. Jedenfalls entsprechen sich die Inthronisation des jüdischen Messias und des römischen Konsuls in der Götterversammlung so genau, daß an einem geschichtlichen Zusammenhang beider Szenen nicht der geringste Zweifel sein kann. Da keiner von dem andern abhängig ist, müssen sie beide auf eine gemeinsame Urquelle zurückgehen. Noch deutlicher als bei Daniel ist bei Claudianus der chaldäische Ursprung des Stoffes zu greifen; denn der Greis wird als Herr der Planeten geschildert, ist also ein astraler Gott. Genauer wird man von einer chaldäisch-iranischen Mischreligion reden müssen; der Name des Gottes *immensum Aevum* „der unendliche Aion" ist uns als *zrvān akarana* besonders aus iranischen Spekulationen seit dem vierten Jahrhundert v. Chr. bekannt.

Hier haben wir vor allem dieselbe Wendung des Stoffes ins Eschatologische wie bei Daniel und dieselbe Gestalt des hochbetagten Schicksalsgottes. Dagegen kann man den Konsul Stilicho gewiß nicht als eine Parallele zum „Menschensohn" betrachten, der, obwohl er Mensch heißt, doch eher als ein Gott erscheint, wie das Fliegen mit den Wolken lehrt. Nun muß aber der Konsul eine göttliche Gestalt verdrängt haben, weil der ursprüngliche Stoff auf den Herrscher des goldenen *Zeitalters* angelegt war. Wenn man fragt, wer hier ursprünglich verherrlicht wurde, so ist die Antwort kaum zweifelhaft: der Sonnengott. Sol, der im Gedicht des Claudianus scheinbar ganz überflüssig ist, spielte einst die Hauptrolle neben dem

„Alten der Tage". Er sollte der Herr der neuen Welt werden, und so wurde sein Name zugleich ins Schicksalsbuch und auf die Goldtafel geschrieben. Dieser Schluß mag manchem kühn erscheinen, aber wir haben ein ausdrückliches Zeugnis dafür in einem anderen römischen Gedicht, das noch berühmter ist als das hier behandelte und das zu Ehren des Konsuls Pollio im Jahre 40 v. Chr. verfaßt worden ist, die vierte Ekloge Vergils. Das neue Weltalter, mit dem die goldene Endzeit beginnt, steht unter der Herrschaft Apollons, d. h. des Helios-Sol[1]); ja, das Kind, das dann geboren und der Welt den ewigen Frieden schenken wird, ist niemand anders als das Sonnenkind, wie Norden gezeigt hat. Aber diese Vorstellung ist nicht, wie er behauptet hat, ägyptischen, sondern babylonischen Ursprungs und aufs engste in die chaldäische Gestirnreligion verflochten. Claudianus scheint mir der unwiderlegliche Beweis dafür zu sein; bei ihm fehlt jede Spur ägyptischen Glaubens. So haben wir zwei Zeugnisse für den Sonnengott als den eschatologischen Weltherrscher. Dürfen wir den Menschensohn als das dritte Zeugnis dafür betrachten? Steht hinter dem Menschensohn ursprünglich die Gestalt eines Sonnengottes? Das Fliegen mit den Wolken des Himmels würde gut zu einem Sonnengott passen; aber dieser Zug allein, der auf mancherlei Weise erklärt werden könnte, genügt nicht als Beweis.

5. Wir haben neben Dan. 7 noch eine zweite Menschensohn-Vision in IV Esra 13[2]).

Auch hier hat der Apokalyptiker selbst seiner Vision eine Deutung hinzugefügt. „The man from the heart of the sea this he whom the Most High is keeping many ages and through whom he will deliver his creation" (v. 26). Er ist also der „deliverer" or the „saviour", ein sehr interessanter Ausdruck, hinter dem das griechische σωτήρ deutlich erkennbar ist und den wir hier zum ersten Male in der jüdischen Literatur treffen. Nicht zufällig; hier stößt in der Tat das „hellenistische" σωτήρ-Ideal mit dem jüdischen Messiasglauben zusammen, und beides verbindet sich zu einer seltsamen Einheit, wie sie uns sonst nie wieder, weder auf dem Boden des Judentums noch des Urchristentums, begegnet. Why the man comes from the heart of the sea, hat er nicht erklären können; denn er sagt: „Just as one can neither seek out nor know what is in the deep of the sea, even so can no one upon earth see my Son or those that are with him, but in the time of his day" (v. 52). Er stellt sich offenbar vor, und das entspricht auch der Vision aufs beste, das der man is kept many ages in the deep of the sea by the Most High. Auch für uns ist diese Anschauung sehr merkwürdig, aber sie bestätigt, was wir aus Daniel erschlossen haben: Der Schicksalsgott wohnt in the deep of the sea.

The innumerable multitude of men who make war against the son of man is interpreted by „all the nations" desiring to come and to fight against him. „And Sion shall come and shall be made manifest to all men, prepared and builded, even as thou didst see the mountain cut out without hands" (v. 35 ff.). Das „Aushauen" (cut out) ist Zeichen des Künstlers; folglich wird der Menschensohn hier vorgestellt als der Baumeister des himmlischen Jerusalems. Der Berg, auf dem die Stadt liegt, muß hoch über die Wolken hinausragen; therefore „he flew up upon it" to dwell or to fight there. Soweit die Deutung des Berges durch den Apokalyptiker, die gewiß richtig ist. Daß hinter dem Stoff der Vision

---

[1]) Eduard Norden, Die Geburt des Kindes. Berlin 1924, S. 16.

[2]) [Hier folgen in der Handschrift die Worte: „First of all, let us know the vision in the translation of G. H. Box (R. H. Charles, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament. Oxford 1913, II 616)." Der Verfasser hat in seinem englisch gehaltenen Vortrag hier IV Esra 13 nach der Übersetzung von G. H. Box zitiert.]

babylonische Überlieferungen stehen, kann nicht bezweifelt werden, obwohl eine genaue Entsprechung noch nicht nachweisbar ist. Aber den festen Punkt, von dem man ausgehen muß zur Erklärung, bildet das himmlische Babylon, das von den Göttern am Anfang oder am Ende der Schöpfung gebaut wird. Als beste Parallele kommt die biblische Erzählung vom Turmbau zu Babel in Betracht. Auch da kämpfen „alle Menschen", ursprünglich vielleicht aufrührerische Götter oder Dämonen, gegen the Most High; auch da steigt die Gottheit auf den Turm, oder was dasselbe ist, auf den Berg und zerstreut die Feinde. Wie die Geschichte des Stoffes verlaufen ist, läßt sich nicht sagen; aber daß hier wie dort derselbe Stoff vorliegt, das eine Mal urzeitlich, das andere Mal endzeitlich gewendet, scheint mir sicher zu sein.

Afterwards the son of man comes down from the mountain, and calls unto him another multitude which was peacable, some of whom were glad some sorrowful. These are according to the interpretation „the ten tribes" of Ephraim who „entered by the narrow passages of the river Euphrates" into „another land", d. h. in das Jenseits. The „narrow passages" or more exactly „entrances (*introitus)* of the river Euphrates", durch die man in das Jenseits, ins Paradies gelangt, ist die Quelle des Euphrat oder des Tigris; denn beide entspringen nach der Erzählung vom Paradiese aus derselben Quelle. Damit ist das Paradies geographisch genau lokalisiert. Der Eingang zum Paradiese lag bei dem 1000 m langen Tunnel von Bylkalein; dort verschwindet die Hauptquelle des (östlichen) Tigris unter der Erde, und dort soll noch nach dem heutigen Volksglauben der ganz in der Nähe fließende Euphrat entspringen. An diesen Tunnel von Bylkalein knüpft sich eine Fülle von Sagen: Dort lag nach der Bibel das Paradies, dort wanderte nach dem babylonischen Epos Gilgamesch ins Jenseits, dort landete die Arche Noahs, dorthin zog Alexander nach Ps.-Callisthenes, um die Quelle des Lebens zu finden, dort entered the ten tribes „and there was a great way to go, a journey of a year and a half", dort kann man noch heute hindurchgehen und kommt, wie der Volksmund behauptet, in vierzehntägiger unterirdischer Wanderung nach Erzerum. Das, worauf es uns in diesem Zusammenhang ankommt, ist die Erkenntnis, daß die verschollenen Stämme Nordisraels im Jenseits weilen, also zu den Toten gehören. Das ist die Deutung des Apokalyptikers: Der Menschensohn ruft die zehn Stämme und führt sie nach Jerusalem zurück.

Aber ist damit der ursprüngliche Sinn der Vision richtig erklärt? Leider ist der Text der Vision gerade an dieser Stelle nicht ganz klar; sicher ist aber, das „some are glad some sorrowful". Diese „Traurigkeit" bleibt unerklärt, wenn man an die zehn Stämme denkt, die sämtlich befreit und zurückgeführt werden. Aber sie erklärt sich dann, wenn man an die Toten im allgemeinen denkt; der Menschensohn erlöst nur die, die ihm gehören. Die anderen läßt er traurig zurück. Die Vision scheint also zu schildern, wie der Menschensohn von der Höhe des Berges, der bis in den Himmel ragt, in die Unterwelt hinabsteigt, um einen Teil der Menschen, die Frommen, zu erlösen und mit ihnen wieder zum Himmel emporzusteigen. In dieser Auffassung werden wir bestärkt durch die Revelation; denn auch sie kennt (1₁₈) eine Hadesfahrt des Menschensohnes: „I am he that liveth, and was dead; and behold, I am alive for evermore, Amen; and have the keys of hell and of death." Wieder erinnern wir uns an den Gott Aion, der im Mithraskult oft mit den Schlüsseln in der Hand dargestellt wird; hier im IV Esra ist er die nächste Parallele zum Menschensohn, im Buche Daniel war er die nächste Parallele zum Hochbetagten. Wie diese Verschiedenheit zu erklären ist, ist eine Frage für sich; aber die Übereinstimmung scheint doch zu beweisen, daß wir auf dem richtigen Wege sind, um das Dunkel zu lichten, das bisher noch über der Entstehung dieser Gestalten lagerte.

Der Erlöser im IV Esra heißt zwar „Menschensohn" oder besser „Mensch", aber er wird geschildert wie ein Gott oder genauer wie ein Sonnengott. Er steigt aus dem Meer, fliegt mit den Wolken des Himmels auf einen Berg, kämpft dort gegen ein großes Heer und steigt dann, wie es scheint, in die Unterwelt hinab, um das Heer der Toten zu sich zu rufen und einen Teil der Gebundenen zu erlösen. Wie man ergänzen darf, steigt er dann aufs neue zum Himmel empor. Seine Flugbahn ist zweifellos die der Sonne. Aber auch seine Kämpfe sind die des Sonnengottes, der nach einem weitverbreiteten Glauben unterwegs das sich ihm entgegenstellende Heer der Dämonen besiegen muß. Gerade darum ist der *Sol invictus* der Erlöser der Menschen geworden, weil er die Seelen der Menschen sicher gegen alle feindlichen Angriffe und Gefahren des Weges von der Erde zum Himmel geleitet. Aber auch die Gestalt des Menschensohnes ist die des Sonnengottes; seine Waffen sind „a fiery stream", „a flaming breath" and „a storm of fiery sparks", wie sie der feurigen Natur des Sonnengottes am besten entsprechen. So, glaube ich, haben wir in der Tat ein Recht, IV Esra 13 als das dritte Zeugnis neben dem Lobgedicht des Claudianus auf Stilicho und der 4. Ekloge Vergils dafür zu betrachten, daß der Sonnengott in der chaldäisch-iranischen Mischreligion der hellenistischen Zeit als Erlöser aufgefaßt worden ist.

Bisher ist besonders der Zusammenhang des Menschensohnes mit dem iranischen Urmenschen Gayomarth betont worden, und gewiß mit Recht. Auch der Mithras der Mithrasmysterien und des Manichäismus gehört hierher. Meine Untersuchungen haben das Schwergewicht nur ein klein wenig verschoben, indem ich die Bestandteile der chaldäischen Religion stärker hervorgehoben habe. Sie scheinen mir das Grundelement zu bilden; jedenfalls aber kann man ihr Vorhandensein nicht leugnen. Noch sind nicht alle Einzelheiten klar, aber so viel läßt sich doch schon erkennen, daß die ungeheure Bedeutung dieser Erlösergestalt und ihre weite Verbreitung in den verschiedensten Religionen des Ostens bis nach dem Iran und des Westens bis nach Rom mit dem Siegeszug der chaldäischen Gestirnreligion aufs engste zusammenhängt. Es wird noch vieler Forschungen bedürfen, bis die Wissenschaft die Entstehung und Geschichte des σωτήρ völlig geklärt haben wird, aber sie wird dies Ziel nur erreichen durch stärkere Heranziehung der chaldäischen Religion und schärfere Herausarbeitung der astralen Elemente.

Im Daniel und IV Esra taucht die hellenistische Gestalt des Erlösers zum ersten Male auf jüdischem Boden auf und verbindet sich mit der altisraelischen Figur des Messias. In IV Esra 13 stehen sie beide noch deutlich erkennbar nebeneinander: in der Vision der „Erlöser" (σωτήρ), in der Deutung der „Messias". Der Messias ist der irdische Idealkönig, der sein Volk aus der Gewalt der Feinde rettet und Jerusalem befreit, der ihm die Herrschaft über die Welt verleiht und nebenbei auch einige sittlich-religiöse Güter verschafft; der Erlöser dagegen ist ein göttliches Wesen, das vom Himmel in die Unterwelt hinabsteigt, um den Menschen aus der Gewalt des Todes zu befreien. Überall, wo der hellenistische Begriff der Erlösung vorliegt, handelt es sich um die Erlösung vom Tode oder, was gleichbedeutend damit ist, vom Satan, von den Dämonen, vom Schicksal, vom Fleisch, positiver ausgedrückt: um die Erlösung zum ewigen Leben. Mit einem Wort: das Messiasideal ist diesseitig, das Erlöserideal jenseitig; das Messiasideal ist ursprünglich rein politisch, später zum Teil religiös-ethisch vertieft, aber immer mit politischen Zügen verbunden; das Erlöserideal dagegen ist von Hause aus ganz religiös und immer so geblieben. Hier stoßen zwei verschiedene Welten aufeinander.

Die Aufnahme der Erlösergestalt in das hellenistisch gesinnte Judentum wurde dadurch erleichtert, daß der Erlösergott, wie es scheint, schon vorher neben seinen mythologischen Namen auch einen abstrakten „der Mensch" trug. Das Judentum hat die mythologischen Namen von vornherein abgelehnt. Die mythologischen Züge,

die mit der Gestalt untrennbar verbunden sind, ließen sich nicht ganz entfernen; aber die astralen Bestandteile, die nur noch im Daniel und IV Esra dunkel zu erkennen sind, sind später fast völlig abgestreift. Was die Bezeichnung „der Mensch" für den Juden und Christen bedeutet, hat Paulus am schärfsten erkannt und am klarsten ausgedrückt (Philipp. 2_{6}ff.): „Christ Jesus, who, being in the form of God, thought it not robbery to be equal with God, but made himself of no reputation, and took upon him the form of a *servant*." Das Wort „servant" ist gewählt im Hinblick auf den „name which is above every name", the name of „*Lord*". Auch im IV Esra heißt der Messias bald „Mensch" bald „Knecht". Daß auch bei Paulus „the form of a servant" and „the form of a man" gleichbedeutend ist, geht aus der Fortsetzung hervor: „and was made *in the likeness of men*, and being found in fashion as a man, he humbled himself, and became obediant unto death, even the death of the cross." Der Kreuzestod ist spezifisch christlich, alles andere ist allgemein hellenistisch: Um die Menschen zu erlösen, muß der Gott Mensch werden; für diesen Erlösergott gibt es keine bessere Bezeichnung als „der Mensch", der Mensch schlechthin, der Typus, in dem sich das Schicksal der Gattung vollendet.

Den religiösen Hintergrund und das allgemein-menschliche Empfinden, aus dem die hellenistische Erlösergestalt geboren ist und dem sie ihre weite Verbreitung verdankt, verstehen auch wir. Alle die verschiedenen „Erlöser" in den hellenistischen Religionen haben dieselbe Eigentümlichkeit, daß sie als Gottwesen vom Himmel stammen, die göttliche Gestalt abgelegt haben und Menschen geworden sind wie wir selbst, auf daß ihnen nichts Menschliches fremd sei; von ihnen allen gilt das Wort des Johannes-Evangeliums: „And the Word was made flesh, and dwelt among us." Nur göttliche Boten, die vom Himmel her kommen, können den Menschen in ihrer Schwachheit helfen. Wollen sie die Menschen aus dem Tode erlösen, so müssen sie selbst den Tod erleiden und zugleich den Tod überwinden; daher die Hadesfahrten und Totenpredigten aller dieser Erlösergötter des „Menschen", der „Weisheit", der „Gnade" usw. Göttlichen Wesen, die sich in Demut und Liebe zu uns Menschenkindern herniederneigen, die freiwillig auf ihr Gottsein verzichten, um uns gleich zu werden, können wir glauben und vertrauen; von ihnen können wir uns emporreißen lassen aus Schwachheit, Sünde und Tod zum himmlischen Licht des ewigen Lebens. Für uns Christen aber ist die Idealgestalt des Erlösers in Jesus Christus verkörpert.

III. Der Menschensohn in Henoch.

1. Die den „Messiasreden" des Henochbuches[1] eigentümliche Gottesbezeichnung, die durchgängig verwendet wird und darum unzählige Male

[1] Der gebräuchliche, aber sinnlose Titel ist „Bilderreden", eine schlechte Übersetzung statt der richtigen: *Sprüche,* die freilich zu nichtssagend ist. Die schwierigen Kompositionsfragen spielen für die gegenwärtige Untersuchung nur eine untergeordnete Rolle, lassen sich aber doch nicht ganz umgehen. Nach meinem Urteil, das ich bei anderer Gelegenheit zu begründen gedenke, umfaßt der ursprüngliche Umfang der Messiasreden (I Hen. 37—71) etwa: die Einleitung (c. 37); die erste Messiasrede (38_{1-6}; 39_{2b-14}; $41_{1-2.\,9}$); die zweite (45_{1}—54_{6}; 55_{3-4}; 56_{1}—57_{3}) und die dritte (c. 58; 61_{1}—63_{12}; 69_{26-29}); vielleicht gehörte als Schluß dazu 70_{1-4}. Eingearbeitet, darum aber nicht ohne weiteres jünger, sind: Die vier Angesichtsengel (c. 40); Astronomica (41_{3-8}; 43_{1}—44_{1}); Weisheitsgedichte (c. 42); Noah-Apokalypse (39_{1-2a}; 54_{7}—55_{2}; 65_{1}—69_{25}); Metereologica (59_{1-3}; 60_{11-23}; c. 64). Verdächtig ist noch mehreres, besonders 54_{1}—56_{4}. Vielleicht stammt das meiste, vielleicht

wiederkehrt, ist *Herr der Geister*[1]). Demgegenüber ist die Zahl der Stellen, in denen Gott *der Hochbetagte* heißt, verschwindend gering[2]). Nicht ganz so charakteristisch ist die Benennung des Messias. Immerhin darf man als seinen eigentlichen Titel ausgeben *der Auserwählte*[3]), der Bezeichnung der Gläubigen entsprechend, die überall *die Auserwählten* (und *die Gerechten*) heißen[4]). Das Epitheton des *Menschensohnes* ist zwar fast ebenso häufig[5]), muß aber doch als übernommen gelten ebenso wie *der Gesalbte*[6]). Die Übersicht wäre unvollständig, wenn nicht hinzugefügt wird, daß sein Hauptkennzeichen die *Gerechtigkeit* ist[7]); die häufige Betonung dieses Merkmals kommt fast einem Attribute gleich. Der Verfasser der Messiasreden, der nach dem ursprünglichen Text sehr viel mehr Stilgefühl besaß, als es nach der gegenwärtigen Komposition scheinen möchte, hat es taktvoll vermieden, die alten Titel des *Hochbetagten* und des *Menschensohnes* unmittelbar neben die neuen des *Herrn der Geister* und des *Auserwählten* zu setzen; aber aus zahlreichen parallelen Aussagen ist deutlich zu erkennen, daß für ihn die alten und neuen Begriffe identisch sind. An dieser Tatsache muß jeder Versuch scheitern, auf dem Wege mechanischer Quellenscheidung[8]) das erklären zu wollen, was auf ein gutes Stilempfinden zurückzuführen ist.

---

alles aus der älteren Noah-Apokalypse. Die Messiasreden stammen eher aus der letzten Hälfte des ersten Jahrhunderts v. Chr.

[1]) Charles II, S. 209 zählt den Namen 104mal; außer in den Messiasreden des Henoch begegnet uns der Titel nur noch II Makk. 3_{24}.

[2]) $46_{1.2}$; 47_{3}; 48_{2}; 55_{1}; 60_{2}; $71_{10.13.14}$.

[3]) 40_{5}; 49_{2}; $51_{3.5}$; $52_{6.9}$; 61_{4} *(sic!)*. $_{5.10}$; 62_{1}. *Mein (sein) Auserwählter* $45_{3.4}$; 55_{4}; 61_{8}; *er ist auserwählt* 46_{3}; 48_{6}; 49_{4}; *der Auserwählte der Gerechtigkeit und Treue* 39_{6}; *der Gerechte und Auserwählte* 53_{6}; *der Gerechte* 38_{2} (fraglich).

[4]) Es ist merkwürdig, daß der Titel *der Gerechte* so selten ist; vgl. Anm. 3.

[5]) $46_{2.3.4}$; 48_{2}; $62_{7.9.14}$; 63_{11}; $69_{26.27}$; 70_{1}; 71_{17}. Das *Pronomen demonstrativum* fehlt nur 62_{7}. *Mannessohn* 62_{5}; 69_{29} *(bis)*; 71_{14}; einzelne Handschriften *Weibessohn* 62_{5}; 69_{29}.

[6]) 48_{10}; 52_{4}.

[7]) Vgl. oben S. 355. Ferner: Der *Menschensohn*, der die *Gerechtigkeit* hat, bei dem die *Gerechtigkeit* wohnt, dessen Los den Sieg errungen in *Gerechtigkeit* 46_{3}; in dem *Auserwählten* wohnt der Geist der in *Gerechtigkeit* Entschlafenen 49_{3}; die *Gerechtigkeit* des *Auserwählten* 53_{7}; *Gerechtigkeit* wird über den *Auserwählten* ausgegossen, in *Gerechtigkeit* vor ihm gerichtet 62_{1}ff.; die *Gerechtigkeit* wohnt über dem *Menschensohne*, und die *Gerechtigkeit* des Hochbetagten verläßt ihn nicht $71_{14.16}$. Man sieht hier zugleich, wie der Menschensohn und der Auserwählte gleichwertig nebeneinander stehen und in gleicher Weise geschildert werden.

[8]) Charles will, einer Vermutung Beers folgend, zwischen einer *Menschensohn*-Quelle und einer *Auserwählten*-Quelle unterscheiden. Als zweites Merkmal fügt er hinzu für jene: *der Engel, der mit mir ging*, für diese: *der Engel des Friedens, der mit mir ging*. So rechnet er zu jener (II, S. 169): 40_{3-7}; 46_{1}–48_{7}; 52_{3-4}; 61_{3-4}; 62_{2}–63; 69_{26-29}; 70–71; zu dieser: 38–39; $40_{1-2.8-10}$; $41_{1-2.9}$; 45; 48_{8-10}; 50–$52_{1-2.5-9}$; 53_{1}–54_{6}; 55_{3}–57; $61_{1-2.5-13}$; 62_{1}. [Vermutlich sind 40_{3-7} und 40_{1-2} miteinander zu vertauschen, wie die Quellenmerkmale lehren.] Diese Quellenscheidung scheitert erstens an c. 61, das man nicht in $61_{1-2.5-13}$ und

Der Titel *des Menschen* ist an sich so ungeeignet wie nur denkbar, um damit den Messias zu bezeichnen. Inhaltlich wird weder die Herkunft von einem Menschen noch das Menschliche an ihm als sein besonderes Merkmal betont. Beides ist vielmehr ausgeschlossen; denn der Messias erscheint wie ein himmlisches Wesen neben dem Hochbetagten und wird mit einem Engel verglichen[1]). Überdies gilt er als präexistent, älter als alle Menschen, ja

ehe die Sonne und der Tierkreis geschaffen
und ehe die Sterne des Himmels gemacht wurden,
ward sein Name genannt vor dem Herrn der Geister[2]).

Vor der Schöpfung der Welt war er *auserwählt und verborgen*[3]), *von Uranfang an aufbewahrt*[4]); er *beherrscht das Verborgene*[5]). Seine Wohnung ist *unter den Fittichen* des Herrn der Geister[6]), wo sich die Kammern der Frommen befinden, der Urväter und Erzväter[7]); dort schaut ihn Henoch schon bei Lebzeiten und sieht den Platz, der ihm selber bestimmt ist[8]), dorthin wird er nach dem Tode entrückt[9]). Dort ist auch *die unerschöpfliche Quelle der Gerechtigkeit,* rings umgeben von *Quellen der Weisheit*[10]), und *der Garten des Lebens,* der für *die Geister des Lichtes* gepflanzt ist[11]). Der Menschensohn ist demnach vor aller Welt geschaffen und im himmlischen Paradies bis zum Ende der Tage aufbewahrt. Für dies engelgleiche, präexistente Wesen gibt es kaum einen unpassenderen Namen als *der Mensch.*

Auch die Gestalt rechtfertigt diesen Titel nicht. Ob Henoch den Messias geflügelt denkt, läßt sich weder beweisen noch widerlegen. Er beschreibt ihn nur ein einziges Mal: Bei dem Hochbetagten *war ein anderer; dessen Gestalt war wie die eines Menschen, dessen Antlitz voll Anmut wie das eines heiligen Engels*[12]). Das hier hervorgehobene Charakteristikum ist das der Jugendschönheit, schon im Alten Testament eine Eigentümlichkeit der Engel. Wollte man den Messias nach seiner Gestalt benennen, so müßte man ihn den „Jüngling" heißen im Gegensatz zu dem „Alten". Die Bezeichnung des *Menschen* dagegen ist unverständlich, da auch der *Hochbetagte* als Mensch geschildert wird. Aus demselben Grunde sind alle Versuche abzulehnen, die den Titel aus der Vision Daniels ableiten wollen, zumal dort der Menschengestalt noch die tierischen Flügel hinzugefügt sind.

61_{3-4} auseinander reißen kann; denn 61_{1-5} bilden eine unauflösliche Einheit, und v. 3-4 können nicht für sich allein bestehen. Zweitens scheitert sie an c. 62; denn hinter 62_1 ist kein Schluß, und v. 1 und 3 gehören notwendig zusammen. Wie 62_1 *der Auserwählte* neben 62_7 dem *Menschensohne* steht, so wird die *Erwählung* auch 46_3 und 48_6 vom *Menschensohne* ausgesagt. Ferner vergleiche man die vorige Anmerkung! Auch der *Hochbetagte* und der *Herr der Geister* stehen einander parallel: 48_2 und 3; 54_7 und 55_1.

1) 46_1. 2) 48_3. 3) 48_6. 4) 62_7. 5) 62_6. 6) 39_7. 7) 39_5f.; 70_4. 8) 38_8. 9) 70_1ff. 10) 48_1. 11) 61_{12}. 12) 46_1.

Über Daniel geht das hier gezeichnete Messiasbild weit hinaus, und keine Kunst der Exegese vermag aus der Abhängigkeit von Daniel zu erklären, wie in dem Menschensohn *der Geist derer* wohnen kann, *die in Gerechtigkeit entschlafen sind*[1]. Henoch muß demnach andere Traditionen benutzt haben als den Daniel.

Der Titel des *Menschen* ist, da er sich weder aus seiner Gestalt noch aus der Betonung des Menschentums begreifen läßt, nur als Abkürzung zu verstehen. Für den Verfasser der Messiasreden besagen die Epitheta *Menschensohn* und *Auserwählter* ohne Zweifel dasselbe. Daher ist für ihn *der Mensch* eine Abkürzung für *den auserwählten* oder *den gerechten Menschen*. Diese vollen Formeln kommen bei ihm niemals vor, wiederum ein Beweis dafür, daß er das Prädikat des Menschen nicht geschaffen, sondern übernommen hat; war die Bezeichnung seinen Lesern nicht geläufig, so hätte er sie erläutern müssen. Nun ist aber sehr beachtenswert, daß uns im ersten Teil des Henochbuches wenigstens einmal sicher der volle Titel: *der wahrhaftige Mensch* oder *der gerechte Mann* begegnet, sicher deshalb, weil er mit dem Prädikat des himmlischen Schreibers verbunden ist[2]. Da der Titel schon älter ist, so kann man immerhin fragen, ob hier noch der ursprüngliche Sinn bewahrt ist. Am ehesten würde man an eine Abkürzung für den *ersten* Menschen denken. In der Tat paßt das, was wir bisher vom Messias gehört haben, ausgezeichnet zu dieser Annahme, wobei man freilich von dem Adam der Genesis absehen muß. Als Urmensch, der vor aller Welt geschaffen wurde und als Herrscher des Paradieses in der Verborgenheit des Himmels bleibt, ist er zwar kein Engel[3], kann aber doch mit einem solchen verglichen werden. Aus dem ersten Menschen konnte, wenn er sich durch Gerechtigkeit hervortat, durch leichte Verschiebung der auserwählte Mensch werden. Vor allem aber begreift man dann ohne weiteres, daß diese Gestalt, obwohl ihr Ursprung dunkel ist, nicht nur urzeitliche, sondern zugleich auch endzeitliche Bedeutung hat, soll doch am Ende der Tage alles zum Anfang zurückkehren.

Der Auserwählte ist zwar den Auserwählten bereits offenbart[4], wie es scheint, durch die Verkündigung der Propheten. Aber allen sichtbar werden soll er erst am Ende der Tage als der Weltkönig und Weltrichter. Der Gedanke der Weltherrschaft tritt ganz zurück, dem Zweck der Messiasreden entsprechend, die über das Schicksal der Gerechten und Gottlosen Aufschluß geben wollen[5]. Er wird aber doch leise angedeutet: Gewöhnlich heißt es, daß der Messias auf dem *Thron der Herrlichkeit* sitzen

---

1) 49_3. 2) Vgl. S. 355 und unten S. 378.

3) Dies betont mit Recht Couard S. 211 im Anschluß an I Hen. 46_1.

4) 48_7; $62_{1.7}$.

5) Alles, was damit nicht im Einklang steht, gehört nicht zum ursprünglichen Bestande der Messiasreden.

soll[1]; dieser Thron aber gehört ursprünglich dem Hochbetagten[2], und wenn nun daneben bisweilen gesagt wird, daß der Alte der Tage den Menschensohn auf den Thron seiner Herrlichkeit *setzt*[3], so kann dies nur von der Inthronisation des neuen Weltregenten verstanden werden. Der greise König dankt ab, und der junge folgt ihm[4]. Man darf solche Vorstellungen natürlich ebensowenig pressen wie die der christlichen Eschatologie; der Herr der Geister bleibt immer die höchste Instanz, aber er zieht sich von der Regierung zurück. Das Hauptinteresse des Verfassers haftet an der richterlichen Funktion des Messias. Vor allem prüft er die Werke der Sünder[5]; er zermalmt die Gottlosen[6], d. h. in erster Linie die Könige und Mächtigen, die die Welt beherrschen[7], die Gottesleugner und die Reichen[8]. Denn in Gerechtigkeit wird vor ihm gerichtet[9], und gerade weil er sich durch seine Gerechtigkeit ausgezeichnet hat, ist er zum Weltrichter bestimmt worden[10]. So *wägt er* auch die Taten *der Heiligen oben in den Himmeln*[11] und drunten auf Erden. Aber sie freuen sich darauf; denn sie sind auserwählt und werden gerettet[12]. Sie wissen, daß er *der Stab der Gerechten, das Licht der Völker und die Hoffnung der Betrübten* ist[13]. Er gibt ihnen *das Kleid des Lebens,* das nicht verschleißt[14]; mit ihm zusammen *essen sie, schlafen und stehen auf*[15], eine merkwürdige Vorstellung, die ganz aus dem Rahmen der übrigen fällt und durch alttestamentliche Vorbilder nicht erklärt werden kann[16].

2. In dem Anhang der Messiasreden[17] treten uns im Grunde die-

---

[1] 45_3 *(sic!)*; 55_4; 62_5; $69_{27.29}$; 71_7; vgl. Matth. 25_3. [2] 47_3; 60_2.
[3] 61_8; 62_2 *(sic!)*; vgl. 51_3 (Text fraglich). [4] Vgl. besonders 62_9ff.
[5] 45_3. [6] 46_4; 62_2; 69_{27}. [7] 46_5f.; 62_1ff. [8] 45_2; 46_7; 48_{10}. [9] 62_3.
[10] 48_6. [11] 61_8. [12] 62_{13}ff. [13] 48_4. [14] 62_{16}. [15] 62_{14}.

[16] Der übliche Hinweis auf Zeph. 3_{13} und verwandte Stellen ist wertlos, weil dort ganz andere Anschauungen vorliegen.

[17] Die Messiasreden schließen ausdrücklich 69_{29}. Trotzdem ist ein Nachwort ebensowenig unmöglich wie ein Vorwort. Jedenfalls zerfallen c. 70—71 in drei Teile: 1. 70_{1-4} erzählen die endgültige Entrückung Henochs, an c. 61 anknüpfend, zu seinem Platz bei den Auserwählten; obwohl der Wechsel von dritter und erster Person auffällig ist, und eher für späteren Zusatz spricht, mag doch dieser Abschnitt als der ursprüngliche Schluß der Messiasreden gedacht sein. 2. 71_{1-4}. Ein Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist unmöglich, da $70_1 \parallel 71_1$, ebenso mit dem Folgenden, da $71_1 \parallel {}_5$; ${}_2 \parallel {}_{11}$; ${}_3 \parallel {}_8$. Da nirgends zu erkennen ist, daß es sich um die endgültige „Entrückung" Henochs handelt, so muß man vielmehr an eine der vielen visionären „Entrückungen" denken; dieser Abschnitt gehört also gar nicht an das Ende seines Lebens, sondern ist eines der zahlreichen Fragmente in dem Buche. 3. 71_{5-17}. Nach einer Glosse in v. 5, die Charles mit Recht gestrichen hat, wird hier die Entrückung *Henochs* geschildert. Aber gerade die verdächtige Glosse, die 70_1 viel notwendiger gewesen wäre, legt die Frage nahe, ob hier nicht ursprünglich Noah gemeint war (auch 39_2; 60_1 ist *Noah* in *Henoch* geändert worden). v. 13 ist zu streichen, weil Wiederholung von v. 9. Auch v. 14 (lies *jener Engel*) bereitet Anstoß. Man beachte, daß hier nur *der Hochbetagte* genannt wird, während uns 70_1; 71_2 der Herr der Geister begegnet.

selben Ideen entgegen. Neu ist nur, daß hier Henoch, ursprünglich vielleicht Noah[1]), mit dem Menschensohn identifiziert wird[2]):

14*Du bist der Menschensohn,*
der zur Gerechtigkeit geboren ist.
Gerechtigkeit wohnt über dir,
und die Gerechtigkeit des Hochbetagten verläßt dich nicht ...

16*Alle werden auf deinem Wege wandeln,*
da die Gerechtigkeit dich nicht verläßt;
bei dir wird ihre Wohnung sein
und bei dir ihr Los.
Denn von dir trennen sie sich nie
von Ewigkeit zu Ewigkeit. (71 14ff.)

Was sonst vom Menschensohn ausgesagt wird, der neben dem Hochbetagten erscheint, das ist hier übertragen auf Henoch selbst. Wie dies möglich ist, läßt sich nicht erkennen. Deutlich ist nur soviel, daß hier ebenso wie in den Messiasreden *der Menschensohn* identisch ist mit dem *zur Gerechtigkeit Geborenen,* oder kurz gesagt, dem Gerechten; vermutlich ist Henoch um der Gerechtigkeit willen, die er in seinem Erdenleben bewährt hat, zu *dem Gerechten* ernannt worden. Parallel hiermit geht eine andere Rangerhöhung, die sich ebenfalls nicht in den Messiasreden findet, die aber sonst weit verbreitet ist[3]): die Ernennung zum himmlischen Schreiber oder, wie die Juden statt dessen sagen, zum *Metatron*[4]). Wie nahe diese Bezeichnung dem Menschen oder dem Auserwählten und Ge-

---

[1]) Vgl. die vorige Anmerkung und unten.

[2]) Charles ändert die zweite Person dieser Verse 71 14ff. in die dritte; aber das ist Willkür, die durch nichts zu rechtfertigen ist als durch die Seltsamkeit des Gedankens. Alle Versuche, die Identifikation zu leugnen oder abzuschwächen, scheitern an dem klaren Wortlaut des Textes, der sich teilweise mit 39 6ff.; 49 2 berührt.

[3]) Vgl. I Hen. 12 4; 15 1; Jub. 4 23; 10 17; Test. Abrahams S. 115 James: καὶ εἶπεν Ἀβραὰμ πρὸς Μιχαήλ· κύριε ... τίς ἐστιν ὁ ἄλλος ὁ ἐλέγχων τὰς ἁμαρτίας; καὶ λέγει Μιχαὴλ πρὸς Ἀβραάμ· ... ὁ ἀποδεικνύμενος οὗτός ἐστιν ὁ διδάσκαλος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς καὶ γραμματεὺς τῆς δικαιοσύνης Ἐνώχ· ἀπήστειλεν γὰρ κύριος αὐτοὺς ἐνταῦθα, ἵνα ἀπογράφωσιν τὰς ἁμαρτίας καὶ τὰς δικαιοσύνας ἑκάστου. Auch Esra wird nach seiner Entrückung *Schreiber der Wissenschaft des Höchsten* (IV Esra 14 59).

[4]) Im Targum Jer. I zu Gen. 5 24 wird Henoch nach seiner Entrückung *Metatron, der große Schreiber,* genannt (Weber[2] S. 178). Die Identifikation mit Henoch ist sonst nicht zu belegen. Nach Chagiga 15a sieht Elischa ben Abuja, der „Faust" des Judentums (um 120 n. Chr.; vgl. Strack: Einl. in den Talmud[4] S. 91), Metatron im innersten Raum des Himmels sitzen, wo er die Verdienste Israels aufzeichnet. Nach Bammidbar Rabba c. 12 (Weber[2] S. 179) hat er das himmlische Zelt aufgerichtet und verwaltet den Seelendienst darin. In der Kabbala gilt er als das erste Geschöpf Gottes (Sohar I, 126*b*). Über Namen und Herkunft vgl. S. 355.

rechten steht, lehrt schon der Titel *Schreiber der Gerechtigkeit*[1]); die Zusammengehörigkeit dieser Prädikate ist vollends unleugbar, wenn Henoch angeredet wird als *du wahrhaftiger Mensch und Schreiber der Wahrheit* oder nach der äthiopischen Übersetzung *du gerechter Mann und Schreiber der Gerechtigkeit*[2]). Die Gleichwertigkeit der verschiedenen Epitheta erhellt auch aus dem Verse[3]):

Gott hat dich erwählt
mehr als alle Menschen auf Erden
und hat dich bestimmt zum Schreiber
seiner sichtbaren und unsichtbaren Schöpfung,
zum Rächer für die Sünde der Menschen[4])
und zur Hülfe für die Kinder deiner Familie.

Als himmlische Schreiber fungieren in der Regel die Engel, und selbst der Höchste unter ihnen, Michael, verschmäht gelegentlich ein solches Amt nicht[5]). Denn dadurch erlangt er das Recht unmittelbarsten Zutritts zur Gottheit, während die anderen Engel hinter dem Vorhang warten müssen[6]). Der Schreiber ist demnach der höchste Beamte im göttlichen Hofstaat. Er verzeichnet nicht nur die Strafen oder verkündet sie, er führt sie auch aus, züchtigt die Sünder und hilft den Frommen[7]); so wird er geradezu zum Richter. Der Menschensohn wird zwar niemals in der Rolle des Schreibers geschildert, aber als Richter berührt er sich aufs engste mit dem als Schreiber gedachten Henoch.

IV. Der Menschensohn im IV Esra.

1. In der sechsten Vision[8]) schaut der Apokalyptiker *etwas wie einen Menschen*, d. h. nach dem üblichen Stil: einen Menschen, aus dem Meere heraufsteigen; der fliegt *an den Wolken des Himmels entlang*[9]), schafft sich[10]) einen hohen Berg und setzt sich darauf. Dann versammelt sich *eine unzählige Schar von Menschen aus den vier Himmelsrichtungen*, um ihn

1) ὁ γραμματεὺς τῆς δικαιοσύνης I Hen. 12_4; Test. Abrahams S. 115.

2) I Hen. 15_1 (ὁ ἄνθρωπος ἀληθινὸς καὶ γραμματεὺς τῆς ἀληθείας).

3) II Hen. 64_5. 4) Vgl. Test. Abrahams S. 115 (ὁ ἐλέγχων τὰς ἁμαρτίας).

5) Vgl. besonders Asc. Jes. 9_{21} lat. Text. 6) Chagiga 15a.

7) Vgl. die Zitate im Vorhergehenden, vor allem II Hen. 64_5 und Test. Abrahams S. 115.

8) c. 13. Wie ich an anderer Stelle zu beweisen hoffe, ist das Stück ursprünglich nicht hebräisch, sondern aramäisch geschrieben. Als Abfassungszeit kommt die Zeit Domitians (81–96 n. Chr.) besonders in Frage; die Schrift ist also vermutlich über ein Jahrhundert jünger als die Messiasreden Henochs.

9) 13_3 *cum nubibus caeli* = עם־ענני שמיא (Dan. 7_{13}), das heißt nicht *auf* (= על) *den Wolken*.

10) 13_6 *sibimet ipso sculpsit*; *erbaute* Äth.; *machte* Arab. Esr.

zu bekriegen. Als sie ihn sieht, gerät sie in Furcht, wagt aber dennoch den Kampf. Er vernichtet sie, nicht durch seine Waffen, sondern durch *Feuerstrom, Flammenhauch und gewaltigen Sturm,* sodaß nichts von ihnen übrig bleibt als *Aschenstaub und Rauchdunst.* Dann steigt er vom Berge herab und ruft eine zweite, diesmal friedliche Schar herbei.

Der Verfasser hat seiner Vision selbst eine Deutung hinzugefügt. Aber zwischen Vision und Deutung findet sich eine Reihe von Bruchstellen, die beweisen, daß der Apokalyptiker seinen Stoff nicht selbst erfunden, sondern aus der Tradition entlehnt hat. Zunächst wird der Mann aus dem Meere als derjenige interpretiert, *den der Höchste seit langer Zeit aufbewahrt, um durch ihn seine Schöpfung zu erlösen*[1]). Wo er aufbewahrt ist, wird in der Deutung nicht gesagt; auch an anderen Stellen fehlen genaue Angaben[2]), doch ist wahrscheinlich an den Himmel gedacht, wo alle präexistenten Wesen und Dinge verborgen bleiben, bis sie am Ende der Tage hier auf Erden in die Erscheinung treten. Dies ist um so wahrscheinlicher, als auch Esra selbst *entrückt* wird, um bei ihm zu verweilen[3]). Nach der Vision dagegen müßte er im Meere aufbewahrt sein; denn von dorther kommt er im Sturm (Couard). Eine Präexistenz im Meere wäre an sich nicht unmöglich, da Parallelen dafür vorhanden sind, aber unser Apokalyptiker hat diesen Zug gewiß nicht erfunden, da er ihn ganz rätselhaft anmutet und da er am Schluß noch einmal darüber Auskunft gibt: *weil niemand erforschen noch erfahren kann, was in des Meeres Tiefen ist*[4]). Wenn der Verfasser diese Idee in ein Bild hätte kleiden wollen, hätte er den präexistenten Messias vom Himmel können herabfliegen lassen; denn des Himmels Tiefen kann auch niemand ergründen. Die Deutung ist also nachträglich an einen überlieferten Stoff herangebracht, und man darf ihre Richtigkeit bezweifeln.

Eine zweite Bruchstelle zeigt sich darin, daß den Völkern, die den Messias bekämpfen, in der Vision kein Bild entspricht; da die Vision ihrem Stile nach der Allegorie aufs engste verwandt ist, so sollten die Völker irgendwie verhüllt dargestellt werden. Hätte der Verfasser sein Gesicht frei geschaffen, so wäre er gewiß nicht in Verlegenheit geraten, da die Fabelwesen und wilden Tiere, wie noch das Buch Daniel lehrt, die üblichen Feinde des Messias sind. Diese Forderung ist um so berechtigter, als Esra die Art, wie der *Mensch* seine Gegner mit den drei Waffen: Sturm, Flamme und Feuer bekämpft, sehr gekünstelt[5]) auslegt. Er fühlte wohl auch selbst

[1]) 13_{26} Kautzsch (= VI 7, 2 Violet) *quem conservat Altissimus multis temporibus, qui per semetipsum liberabit creaturam suam.* Mißverstandenes דיבה (אשר בו Wellhausen).

[2]) Vgl. 7_{28}f.; 12_{32}. [3]) 14_{9}. [4]) 13_{52}.

[5]) Dabei ist von der schlechten Wiedergabe des Urtextes ganz abgesehen. Der Sinn ist klar: Dem Sturme gleich wird er sie strafen, dem Feuer gleich sie quälen, der Flamme gleich sie vernichten. Aber wie kann auf diese Weise zwischen Feuer und Flamme unterschieden werden!

die hier vorliegende Schwierigkeit und hilft sich darüber hinweg, indem er in der Deutung einen neuen Zug einfügt, von dem in der Vision keine Rede ist: die vielen Kriege, die die Völker unter einander führen, gelten als Zeitpunkt, wann der Messias erscheint[1]).

An dritter Stelle wird der hohe Berg, auf den der *Mensch* fliegt, als das himmlische Jerusalem erklärt. Aber das *Aushauen,* das ebenso rätselhaft ist wie das Aufsteigen aus dem Meere, wird keiner Deutung gewürdigt. Es wird nur gesagt, daß es *ohne Menschenhand* geschah[2]). Gedacht ist demnach an eine wunderbare, göttliche Schöpfung wie bei der Erschaffung der Welt durch das Wort; dazu paßt zwar das Sichtbarwerden des bereits vorhandenen, im Himmel aufbewahrten Zions, aber nicht das *Aushauen* des Berges, das ohne Menschenhand unmöglich ist. Hätte der Apokalyptiker frei gedichtet, so hätte er diesen Ausdruck gewiß nicht gebraucht, sondern einfach geschildert, wie er plötzlich einen Berg sah. Auch hier wird man zweifeln dürfen, ob die Deutung dem ursprünglichen Sinn der Vision gerecht wird.

Die friedliche Schar, die der Messias zu sich ruft, wird mit den verbannten Stämmen Nordisraels identifiziert. Aber die Deutung erklärt nicht, warum der Menschensohn zu diesem Zweck vom Berge herabsteigen muß; da mit dem Berge Jerusalem gemeint ist, so würde man erwarten, daß der Messias dort bleibt. Ferner vermißt man in der Deutung eine Interpretation der merkwürdigen Verfassung, in der sich das friedliche Heer befindet[3]). Statt dessen erzählt der Apokalyptiker von den wunderbaren Schicksalen der Verbannten, die er ebenfalls nicht erdichtet hat: Um ungestört ihrem Gesetz leben zu können, beschlossen sie einst, die Menschen zu verlassen und *in ein anderes Land*[4]) zu ziehen, an einen Ort *tief im Innern der Erde*[5]), wo noch nie einer vom Geschlechte der Menschen gewohnt hatte. So gingen sie trockenen Fußes *durch die schmalen Eingänge des Euphrat*[6]), dessen Wasseradern der Höchste durch ein Wunder zurückhielt, und wanderten anderthalb Jahre lang, bis sie ins Jenseits kamen, wo sie bis ans Ende der Tage bleiben sollen.

Märchen-Parallelen zu dieser Legende sind jedem geläufig. Interessanter ist die Tatsache, daß man die Erzählung genau lokalisieren kann. Das Land, in das die Israeliten „entrückt" werden, heißt *Arzareth* =

---

1) Kabisch will deshalb 12 29-32 als spätere Schicht ausscheiden; aber dann schwebt v. 33 in der Luft. 2) 13 36.

3) 13 13 (= VI 4, 2) scheint verderbt zu sein: Die einen frohlockend, die andern traurig; einige gebunden, andere – man erwartet: frei, aber es heißt *aliqui adducentes ex eis, qui offerebantur.* Das bleibt trotz Jes. 66 20 dunkel.

4) 13 40 ff. (= VI 9, 2 ff.) *in terram aliam.*

5) 13 41 *in ulteriorem regionem, ubi numquam inhabitavit ibi genus humanum.*

6) 13 43 *per introitus autem angustos fluminis Euphraten introierunt.*

ארץ אחרת *das andere Land*[1]), das Jenseits; der Syrer, der *Arzaph* liest, fügt richtig hinzu *am Ende der Welt*. Man erreicht es durch *die schmalen Eingänge* des Euphrat, muß also da hinein gehen, wo die Wasseradern aus dem Berge strömen. Gemeint ist der 1000—1200 *m* lange Felstunnel von Bylkalein (= *ḏu 'l-ḳarnain* Belck) an der Hauptquelle des (östlichen) Tigris[2]), gleich der des Euphrat[3]), wie man im Altertum annahm. An diese Stätte, die auf dem Bronzetor-Relief von Balawât dargestellt ist[4]), knüpft sich eine Fülle von Sagen, die durch die Jahrtausende hindurch verfolgt werden können. Hierhin läßt der Alexanderroman seinen *zweigehörnten* Helden auf den Weg zum Paradiese ziehen, und hier am Berge *Maschu* wandert Gilgamesch durch den finstern, unterirdischen Tunnel ins Jenseits, wie R. Hartmann erkannt hat[5]). Aber hier liegt weiter das Bergland des *Ararat*, auf dem der Sintflutheld ins Jenseits entrückt wird, und hier hat man auch das Paradies gesucht, wo Euphrat und Tigris, Gichon und Pison aus einer gemeinsamen Quelle entspringen[6]). Dorthin sind also auch die Israeliten gewandert, als sie die Welt der Menschen verließen, um ungestört ihrem Glauben leben zu können. Dies Märchenmotiv ist auf sie übertragen worden, um das Verschwinden der zehn, im Exil verschollenen Stämme zu erklären (Gunkel). Eine Nachwirkung der biblischen Paradiessage ist ausgeschlossen, da sie stärker verblaßt ist als die hier vorliegende Legende; der Stoff muß vielmehr aufs neue aus dem jener Gegend be-

---

[1]) So zuerst Schiller-Szinessy (*Journal of Philology* III, 1870, S. 114) auf Grund von Dtn. 29 27, einer Stelle, die auch Sanhedrin X, 3 auf die zehn Stämme bezogen wird. Dieser hebräische Ausdruck kann auch in einer aramäischen Schrift nicht auffallen, da er technisch ist. Im übrigen scheint es, als sei er zugleich als eine geistreiche Volksetymologie für den *Ararat* gedacht, das Hochland des inneren Armenien (Qordyene). Jedenfalls setzt schon die Sintflutsage voraus, daß der Ararat nicht nur der höchste Berg ist, sondern auch am Ende der Welt, am Eingang zum Jenseits liegt. Dort wird Noah (ursprünglich) zu den Göttern entrückt, wie Utnapischtim im Gilgameschepos am Berge *Niṣir*.

[2]) Das hat im Gegensatz zu Lehmann-Haupt, der auch für das Altertum den Arghanasu als Hauptquelle ausgibt, Eckhard Unger erwiesen: Zum Bronzetor von Balawat. Leipzig 1912 (Phil. Inaug.-Diss.) S. 56 ff.

[3]) Lehmann-Haupt: Armenien einst und jetzt. Berlin 1910. Bd. I, S. 447 f. 460 ff. Noch heute fabelt man von einem unterirdischen Tunnelgang, in dem man fünfzehn Tage (bis Erzerum) marschieren könne.

[4]) Adolf Billerbeck und Friedrich Delitzsch: Die Palasttore Salmanassars II. von Balawat. Leipzig 1908. Schiene J, 7. Zur Erklärung vgl. besonders Unger AOTB.[2], Abb. 127.

[5]) ZDMG. 67, 1913. S. 749 f. Der *maǵma al-baḥrein* bleibt ein (ursprünglich babylonischer) Ausdruck für das mythologische Weltmeer, das die Erde umfließt. Vgl. AR. 17, 1914. S. 670. Ungnad-Greßmann: Das Gilgamesch-Epos S. 160 ff.

[6]) Gen. 2 10 ff. Die Lokalisierung des Paradieses ist zweifellos, auch wenn Gichon und Pison nicht sicher identifiziert werden können; es muß sich jedenfalls um armenische Flüsse handeln.

nachbarten Mesopotamien eingeströmt sein, vermutlich durch Abenteuer- und Reiseromane wie des Alexanders[1]).

Demnach ist der Verfasser des IV Esra nicht nur in der Vision, sondern zum Teil auch in der Deutung von älteren Überlieferungen abhängig. Wer dies beachtet, wird an den verschiedenen Widersprüchen keinen Anstoß nehmen und nicht geneigt sein, literarische Quellenhypothesen darauf aufzubauen, wie Kabisch und Andere getan haben. Es lassen sich allein drei Jenseitsbegriffe unterscheiden: Wenn *der Mensch* aus dem Wasser kommt, so wird das Jenseits mit dem untersten Stockwerk der Welt identifiziert. Die Nordisraeliten aber sitzen in einem andern Jenseits, das in weiter, horizontaler Entfernung am Ende der Welt gedacht wird. Dazu gesellen sich drittens die Gefährten des Messias, *die bei ihm sind,* dem Esra ähnlich[2]), Männer, *die einst entrückt worden sind und den Tod nicht geschmeckt haben seit ihrer Geburt*[3]); man wird sie jedenfalls über der Erde, im Himmel suchen müssen. Sie werden in der Deutung zwar erwähnt und vorausgesetzt, fehlen aber in der Vision und passen auch nicht hinein, da der Messias keine Begleiter bei sich hat. Auch *die Übriggebliebenen* fügen sich nicht recht in die Schilderung der Endzeit, welche die Vision entwirft[4]). Alle diese Widersprüche geben uns das Recht, den Inhalt des Gesichtes als eine ältere, selbständige Überlieferung zu betrachten, die ohne Rücksicht auf die nachträgliche Deutung des Apokalyptikers erklärt werden darf.

2. Der Verfasser des IV Esra braucht für den Messias in der Regel den Ausdruck *der Gesalbte;* wo Gott von ihm redet, wird er *mein Gesalbter* oder *mein Knecht* genannt, bisweilen steht beides neben einander. Dagegen ist die Bezeichnung *mein Sohn* überall wie *Jesus* auf Grund der Parallelübersetzungen als christliche Interpolation zu erweisen[5]); das Epi-

---

[1]) Die nächsten Parallelen finden sich im Alexanderroman und in der Eldad-Apokalypse. Vgl. Böklen: Verwandtschaft S. 136ff.; Bousset: Religion² S. 272f.; 558f.; Clemen: Erklärung S. 120; Friedländer: Die Chadhirlegende S. 141 Anm. 2; 197. Ein Zusammenhang mit der persischen Yimasage, wie ihn Böklen zuerst behauptet hat, besteht nicht; richtig ist nur, daß hier wie dort die Vorstellung des Paradieses zu Grunde liegt.

[2]) *eos, qui cum eo sunt* 13 52 (= VI 10, 2 *b*), fehlt Arab. Gild. und Arm. — 14 9 (= VII 2, 7) *cum filio meo et similibus tuis,* fehlt Arm. — 14 49 (= VII 9, 1) an den Ort derer, die ihm gleichen (in allen vorhandenen Texten).

[3]) 6 26 (= II 10, 10).

[4]) Gunkel streicht daher 13 48 (= VI 9, 10) wohl mit Recht als spätere Glosse.

[5]) 7 28 (= III 5, 3) *filius meus Jesus* Lat.; *mein Sohn, der Messias* Syr.; *mein Messias* Äth.; *mein Knecht, der Messias* (beachte unmittelbar vorher die Interpolation *werden meinen Sohn erwarten*) Arab. Ew.; *der Messias* Arab. Gild.; *unctus Dei* Arm. — 7 29 (= III 5, 4) *filius meus (Jesus) Christus* Lat.; *mein Sohn, der Messias* Syr.; *mein Knecht, mein Messias* Äth.; die übrigen Zeugen fehlen. — 12 32 (= V 9, 2) *unctus* Lat.; Syr.; Arm.; *König* Arab. Gild.; das Wort fehlt Äth.; Arab. Ew. — 13 32 (= VI 8, 1) *filius meus* Lat.; Syr.; Saïd.; *mein Knecht* Arab. Ew.; Arab. Gild.; das Wort fehlt im Äth. — 13 37 (= VI 8, 5) *filius meus* Lat.; Syr.; *mein Knecht* Äth.; Arab. Ew.; Arab. Gild. —

theton *Sohn Gottes* ist demnach, soweit unsere Überlieferung reicht, dem Messias in vorchristlicher Zeit nirgends beigelegt worden[1]). Ebenso ist das Prädikat *Mensch* oder *Menschensohn* für den Messias dem Verfasser nirgends geläufig; auch in der zur Vision gehörigen Deutung heißt der Messias niemals *der Mensch*, sondern immer *der Knecht Gottes*. *Der Mensch* ist demnach bei ihm kein Titel, sondern nur Beschreibung der Menschengestalt in der sechsten Vision. Folglich kann die Darstellung des Messias unter dem Bilde eines Menschen nicht durch die Bezeichnung *Menschensohn* angeregt worden sein. Auch umgekehrt ist unmöglich, daß im Anschluß an die vorliegende Vision das Prädikat des *Menschen* für den Messias geprägt wurde, weil seine Gestalt genau so wie bei Daniel geflügelt gedacht wird, also einem Menschen gar nicht entspricht. Man könnte ihn eher einen Gott nennen: Er steigt aus dem Meere empor, fliegt an den Wolken des Himmels entlang, schafft sich einen Berg, kämpft allein gegen die Völker und vernichtet sie durch Feuer und Flamme, lauter übermenschliche Werke.

3. Um den Ursprung der Vision zu erklären, wird die methodische Forschung zunächst nach Anknüpfungspunkten im Alten Testamente suchen. Man kann die Vision in drei Hauptteile spalten, erstens: das Erscheinen des Messias, zweitens: der Kampf mit den Völkern, und drittens: das Herbeirufen der friedlichen Schar. Gehen wir von dem zweiten Hauptmotiv aus, das im Mittelpunkt steht und den Kern der Vision bildet, so ist uns der Völkerkampf aus den zahlreichen Völkerorakeln der Propheten geläufig: Alle Völker der Welt versammeln sich am Ende der Tage, um Jerusalem zu erobern, werden aber vor den Toren der Stadt vernichtet[2]). Auch die Apokalyptik kennt dies Thema[3]), und es ist lehrreich, zum Vergleich ein Gedicht heranzuziehen, das in den Messiasreden des Henochbuches überliefert ist:

56_{5} *In jenen Tagen versammeln sich die Engel*
und wenden sich nach Osten zu den Parthern und Medern.
Sie regen die Könige auf, daß ein Geist der Unruhe sie überfällt,
und jagen sie von ihren Thronen,

13_{52} (= VI 10, 2) *filium meum* Lat.; Syr.; *den Sohn (Menschensohn)* Äth.; *mein Knecht* Arab. Ew.; Arab. Gild.; anderer Ausdruck im Arm. — 14_{9} (= VII 2, 7) *filio meo* Lat.; Syr.; Äth.; *meinem Knechte* Arab. Ew.; Arab. Gild.; *mit mir* Arm. — Man beachte, daß 14_{49} (= VII 9, 1) der Messias überhaupt nicht genannt wird, obwohl man es nach der zuletzt angeführten Stelle erwarten sollte. — Da zu begreifen ist, daß man *Knecht* in *Sohn* und *Jesus* verbesserte, das Umgekehrte dagegen nicht, so muß *Knecht* das Ursprüngliche sein; im Griechischen stand also ὁ παῖς μου, im Urtext עַבְדִּי.

[1]) Die Seltenheit des Titels Gottessohn hat schon Dalman betont; die genauere Prüfung der Textüberlieferung ergibt aber die völlige Ausmerzung, wie Bousset (Kyrios Christos S. 66) mir vorweggenommen hat. Daß I Hen. 105_{2} und Vit. Ad. 42 jüngere Zusätze sind, ist klar und anerkannt; weitere Zeugnisse fehlen.

[2]) Vgl. o. S. 97ff.. [3]) Vgl. die Stellen bei Volz S. 175.

daß sie vorbrechen wie Löwen aus ihren Lagern
und wie hungrige Wölfe unter die Herde.

---

6 *Sie ziehen herauf und zertreten das Land seiner Erwählten,*
' ' das wird vor ihnen zur Dreschtenne und Landstraße.
7 *Aber die Stadt 'seiner' Gerechten*
wird ein Hindernis für ihre Rosse.
Sie beginnen sich untereinander zu morden,
und ihre Rechte vergewaltigt sie selbst.

Ein Mann kennt nicht seine Brüder,
der Sohn nicht Vater noch Mutter,
bis die Leichen durch ihr Morden 'unzählig' sind,
das Strafgericht über sie nicht vergeblich ist.

---

8 *In jenen Tagen sperrt Scheol ihren Rachen auf,*
sie sinken hinab, und ihr Untergang nimmt 'kein' Ende.
Die Scheol verschlingt die Sünder
vor dem Angesicht der Erwählten.

---

57 1 *Danach sah ich ein anderes Wagenheer,*
auf dem Menschen fuhren;
sie kamen auf Windesflügeln
von 'Nordosten' und von Südwesten.

---

2 *Als man den Lärm ihrer Wagen hörte*
und das Getöse sich erhob,
merkten es die Heiligen im Himmel,
und die Grundpfeiler der Erde bewegten sich. ' '
3 *Sie alle fallen nieder*
und beten den Herrn der Geister an[1]).

In dieser Dichtung Henochs ist der Zusammenhang mit den prophetischen Völkerweissagungen ganz deutlich: An die Stelle Gottes, der Gog heranlockt, um ihn vor den Toren Jerusalems zu vernichten, sind die Engel getreten, die die Parther und Meder zum Krieg gegen Palästina reizen. Diese verwüsten das Land, bis sie vor der heiligen Stadt, von dämonischer Blindheit geschlagen, sich selbst zu ermorden beginnen. Sobald der letzte Ansturm der Völker vorbei ist, kann das messianische Heil hereinbrechen:

---

[1]) v. 5 *versammeln sich;* andere Hss. *kehren zurück;* v. 6 *das Land seiner Erwählten* ist aus Versehen wiederholt (Charles streicht ganz 6b); v. 7 ist überliefert *meiner Gerechten,* aber vgl. v. 6; die Negation in *unzählig,* in einer Hs. überliefert, setzt Dillmann mit Recht ein; auch in v. 8 ist mit einer Hs. die Negation zu lesen; 57 1 lies *vom Norden zum Osten;* in 57 2 sind die Worte: *Man hörte es von einem Ende des Himmels zum andern einen ganzen Tag hindurch* prosaische Glosse.

auf Windwagen kehrt die Diaspora heim, und Freude herrscht im Himmel und auf Erden. Die Entwicklung von der Prophetie zur Apokalyptik macht alle Einzelheiten verständlich: die Betonung der supranaturalen Transzendenz Gottes und das buntphantastische Kolorit, dessen Farben noch greller sind als in der prophetischen Literatur. Dazu kommen die veränderten Zeitverhältnisse: Die Parther drohen am Horizont, von den Römern ist noch keine Rede, ein Beweis dafür, daß dies Gedicht und die Messiasreden Henochs überhaupt aus der Zeit von etwa 100—65 v. Chr. stammen müssen. Vergleicht man diese Dichtung mit der Menschensohn-Vision Esras, so beschränkt sich die Übereinstimmung auf den Kampf der Völker gegen Jerusalem und auf das Herbeieilen der Diaspora. Es kann in der Tat nicht zweifelhaft sein, daß die Deutung des Apokalyptikers an die Völkerweissagungen anknüpft. Eine ganz andere Frage aber ist, ob von der Vision dasselbe gilt.

Die Vision unterscheidet sich von allen Völkerorakeln dadurch, daß in ihrem Mittelpunkt die Gestalt eines geflügelten Menschen steht, dessen Gleichsetzung mit dem Messias zu bezweifeln wir keinen Grund haben; überall sonst aber zerschmettert Gott selbst die Gegner. Der Messias müßte hier an die Stelle Jahves getreten sein. Einzelne Züge erinnern an Jahve: Wie der Mensch auf den hohen Berg fliegt, so *schießt Jahve gleich einem kreisenden Vogel herab, zu kämpfen auf dem Berg Zion und seiner Höhe*[1]). Aber Jahve kommt aus dem Himmel, der Menschensohn aus dem Meer; Jahve wird nur mit einem Vogel verglichen, der Menschensohn scheint selbst Flügel zu haben; Zion, der Berg Jahves, ist vorhanden, aber der Menschensohn muß sich erst selbst einen Berg schaffen. Die Ähnlichkeit ist so entfernt, daß von einem Zusammenhang nicht die Rede sein kann. Ferner wird Jahve in den Völkerorakeln oft als Feuergott gedacht[2]); nicht genau so, aber doch ungefähr entsprechend wird hier geschildert, wie der Mensch seine Feinde durch Feuerstrom, Feuerhauch und Feuersturm verbrennt. Auch der Zug, daß die Völker vor dem Kampf in Angst geraten, fehlt im Alten Testamente nicht[3]); man wird jedoch darauf kein Gewicht legen dürfen, weil dies Motiv durch die Situation gegeben ist. Wichtiger ist die Frage, wie es möglich ist, dem Messias dieselbe Feuernatur zuzuschreiben wie Jahve. Zwar spricht schon Jesaja[4]) von dem *Hauch seiner Lippen*, mit dem der endzeitliche König die Frevler tötet, aber der Prophet meint damit ein zauberkräftiges Wort, während der Apokalyptiker an den Flammenhauch denkt, der aus dem Munde der Gottheit fährt. Wollte man selbst eine teilweise Einwirkung der Jahvevorstellungen auf die Gestalt des Menschensohnes einräumen, so wäre damit doch nicht alles erklärt: das Aufsteigen aus dem Meere, das Fliegen am Himmel entlang, das Aushauen des hohen Berges blieben so rätselhaft wie zuvor, und die Übertragung der Feuernatur Jahves auf den Messias würde ein neues Problem schaffen. Da alle diese Züge nicht zu

[1]) Jes. 31 4; vgl. o. S. 99. [2]) Jes. 29 6; 30 27. 33; 31 9; Hes. 38 19. 22.
[3]) Ps. 48 7. [4]) Jes. 11 4.

deuten sind, so darf man jeden Zusammenhang mit den Völkerorakeln, wenigstens für die Vision, bezweifeln.

Viel größer ist die Verwandtschaft mit Daniel. Die Gestalt des Menschensohnes ist bis zu einem gewissen Grade hier wie dort dieselbe. Es wird zwar bei Daniel nicht ausdrücklich gesagt, ist aber doch wahrscheinlich, daß der Mensch aus dem Wasser kommt. Beide Male fliegt er zum Himmel empor. Nach der ursprünglichen Fassung sind die dort geschilderten Tiere vermutlich seine Gegner gewesen, mit denen er *im Meere* gekämpft hat[1]). Wenn hier statt dessen die Völker genannt werden, so läßt sich diese Wandlung begreifen; nicht nur in den Thehom-Sagen des Alten Testaments, sondern auch in den Set-Sagen der Ägypter werden die Fabeltiere bei fortschreitender Historisierung des Mythus durch Menschen ersetzt; sie können dann nicht mehr wie die Wassertiere aus dem Meere aufsteigen, sondern sammeln sich von den vier Winden des Himmels her. Jedenfalls würden Fabeltiere, wie die Daniels, auch in die Vision Esras gut passen zu dem Fabelmenschen, besser als die gegenwärtig geschilderten Völker. Von der Feuernatur des Menschensohnes ist bei Daniel nicht die Rede; sie steht aber nicht im Widerspruch mit seinen Vorstellungen und kann stillschweigend vorausgesetzt sein. Bei Esra muß sie vor allem deswegen betont werden, weil bei ihm die Gestalt des Hochbetagten und das Gericht fehlt; der Menschensohn tötet seine Feinde selbst. Immerhin lehren diese Unterschiede, daß es sich nicht um dieselbe, sondern um eine nahe verwandte Tradition handelt wie bei Daniel.

Ganz eigenartig und nur bei Esra bezeugt ist das Herbeirufen der friedlichen Schar. Gewöhnlich nimmt man an, die Vision sei hier beeinflußt durch die Deutung, durch den Blick auf die aus der Diaspora heimkehrenden Juden; die Sammlung der Zerstreuten ist ja die erste Aufgabe des Messias, da er, wie man selbstverständlich ergänzen muß, zum Herrscher über sie bestimmt ist. Der Verfasser der Deutung glaubt in der Tat, daß mit der Vernichtung der Völker das Paradies in Zion beginnt. Dort stellen sich jetzt die Gefährten des Messias ein, die in den Himmel Entrückten, und ebenso die Nordisraeliten, die in das tief im Innern der Erde gelegene Land jenseits des Euphrats gewandert sind. Aber die Vision paßt zu diesen Anschauungen schlecht; man begreift nicht, warum die einen traurig, die anderen fröhlich sind und was die Anspielung auf die Opfer bedeutet. Überdies ist von vornherein wahrscheinlich, daß auch in diesem dritten Teil der Vision derselbe uns unbekannte Mythus nachwirkt, der die beiden ersten Abschnitte beeinflußt hat. Wie man vermuten darf, handelt es sich in der Vision nicht um gefangene Juden, sondern um Anhänger des Menschensohns, die den *Völkern* in die Hände gefallen sind und nun durch seinen Sieg wieder befreit werden.

---

[1]) Vgl. o. S. 346.

4. Blickt man zurück, so wird die Gestalt des Menschen rätselhafter als zuvor. Daß der Messias als Mensch aufgefaßt wird, ist nicht sonderbar, sonderbarer ist schon, daß er fliegen kann, am sonderbarsten aber die feurige Flammennatur eines Gottes, die ihm zugeschrieben wird. Gewiß hat hier die supranaturale Stimmung des Judentums eingewirkt, die auch den Messias zu einem transzendenten, göttlichen Wesen erhöht, während die Gottheit sich noch weiter von der Welt zurückzieht. Aber damit ist das Problem der Entstehung dieser Gestalt nicht gelöst. Hätte man nur die Vision, so würde man vielleicht überhaupt nicht an den Messias, sondern an Jahve selbst denken, obwohl die Rätsel dadurch nicht vermindert werden; nur die göttliche Majestät des Menschensohnes würde man leichter begreifen. Eine gewisse Parallele bietet die Berufungsvision Hesekiels, in der ebenfalls den Tiergestalten (der Kerube) die Menschengestalt (Jahves) gegenübersteht. Aber der Unterschied ist der, daß der Prophet den Menschen ausdrücklich auf Jahve deutet, der Apokalyptiker dagegen auf den Messias. Wollte man ein Mißverständnis annehmen, so müßte man doch fragen, wie dies möglich war, und das Problem würde dasselbe sein: Wie konnte der Verfasser des Esrabuches den Menschen mit dem Messias identifizieren?

Abgesehen von dem Märchenstoff der Reiseromane, der mit dem Aufenthaltsort der Nordstämme verbunden ist, erklärt sich die Deutung vollständig aus der Beleuchtung, die der prophetischen Eschatologie durch die Apokalyptik zu teil geworden ist. Das Nationale ist durch das Universale verdrängt. Die Sammlung der Diaspora, ein Gedanke, der noch aus der prophetischen Zeit stammt, ist hier ein nebensächlicher Zug geworden; die Hauptsache ist das Gericht über die Sünder, die Erlösung der Welt, ihre Neuschöpfung und Neuordnung. In diese universale Betrachtung fügt sich harmonisch die Erhöhung des Messias ins Transzendente, seine Präexistenz und seine göttliche Natur. Man begreift die innere Notwendigkeit, mit der aus dem wiederkehrenden David der Propheten in der Apokalyptik ein himmlischer Mensch werden mußte. Aber diese psychologische Entwicklung vermag die Einzelheiten der Vision Esras nicht zu erklären: Warum steigt der Menschensohn aus dem Meere auf? Warum fliegt er zum Himmel empor? Warum haut er sich einen Berg aus? Und was dergleichen Fragen mehr sind. Hier muß ein ganz bestimmter Stoff übernommen sein, der aus der Fremde stammen muß, weil er im Alten Testament keine Vorgeschichte hat und weil er stark mit Mythologie durchtränkt ist.

Die Richtung, in der man suchen muß, hat zuerst Gunkel[1]) gewiesen: „Wenn der Stoff mythologischer Art ist, so liegt der Gedanke an einen Gestirngott nahe, der aus dem Meer auftaucht, zum Himmelsberg emporsteigt, seine Feinde mit seinen glühenden Strahlen verbrennt und dann sein Friedensreich stiftet." Es ist in der Tat nicht zu leugnen, daß alle Einzel-

[1]) Bei Kautzsch zu IV Esra 13 52.

heiten der Vision leicht einer naturmythologischen Deutung gefügig gemacht werden können; und eine stattliche Reihe von Forschern hat sich daher der Hypothese Gunkels angeschlossen[1]). Ihre Erklärungen sind im großen und ganzen dieselben, wenngleich es an leisen Schattierungen nicht fehlt. Gegen sie läßt sich einwenden, daß sie auf einer zu schmalen Grundlage aufgebaut sind; die Vision Esras allein genügt nicht, um die naturmythologische Deutung über jeden Zweifel zu erheben, die sich fast überall als verfehlt erwiesen hat und gegen die man deshalb auch hier von vornherein mißtrauisch ist. Außerdem aber muß man eine Verbindungslinie verlangen, die von dem außerjüdischen Sonnengott zu dem jüdischen Messias führt. Solange dies nicht geleistet wird, schwebt die ganze Hypothese in der Luft. Eine Entscheidung ist nur dann möglich, wenn die vollständige Tradition über den Menschensohn im Zusammenhang untersucht wird.

V. Die Geburt des Messias.

1. Die Jungfrau und das Widderlamm.

Im Testament Josephs[2]) sind zwei ursprünglich selbständige Visionen miteinander vereinigt, die zum Teil einander parallel sind. Die erste Vision[3]) ist einfach und durchsichtig: Der Apokalyptiker sieht zwölf Hirsche weiden; eines Tages werden neun über die ganze Erde versprengt, während drei zurückbleiben. Aber am nächsten Tage sind auch sie zerstreut. Plötzlich verwandeln sich die drei Hirsche in drei Hirschkälber[4]); als sie zum Herrn schreien, führt dieser sie aus der Finsternis ans Licht und an grüne, wasserreiche Auen. Auf ihre Bitte werden dann auch die neun andern Hirsche wieder gesammelt, so daß sie in kurzer Zeit wieder zu einer großen Herde werden. — Obwohl die Deutung fehlt, ist der Sinn nicht zweifelhaft: Die zwölf Hirsche sind die zwölf Stämme Israels, von denen erst die neun, genauer neun und einhalb Stämme Nordisraels, dann auch die drei übrigen Stämme Judäas in die Verbannung wandern müssen. Aus dem Exil kehren die Judäer zuerst zurück; die Verwandlung der Hirsche in Hirschkälber bringt die kleine Schar der Heimgekehrten zum Ausdruck. Ihr Gebet wird schließlich von Gott erhört, und so werden auch die zerstreuten Nordisraeliten wieder gesammelt und mit den Judäern in Palästina vereinigt. Diese selige Zeit, die erst in der Zukunft liegt, schaut das Auge des Apokalyptikers bereits

---

[1]) Vgl. weiter Hans Schmidt: Jona S. 184ff.; Bousset: Gnosis S. 221; Boll: Offenbarung S. 119f. usw.

[2]) Test. Jos. 19₁₋₁₉ nach der Ausgabe von Charles. Es kann kein Zweifel sein, daß der griechische Text v. 3-7 mit Unrecht ausläßt; wir sind daher für diese Verse allein auf die armenische Übersetzung angewiesen, die Charles ins Griechische retrovertiert hat.

[3]) v. 1-4. [4]) Diesen Sinn muß hier ἀμνοί haben.

gegenwärtig; die Harrenden durch ein köstliches Bild mit neuer Hoffnung zu stärken, ist sein Zweck.

Sehr viel schwerer zu verstehen ist die zweite Vision, zumal der Anfang des Textes nur im Armenier erhalten ist: [5]*Danach sah ich, und siehe zwölf Rinder sogen an einer Kuh, die aus vieler Milch ein Meer machte; daraus tranken zwölf Herden und zahlloses Vieh.* [6]*Und die Hörner des vierten Rindes sproßten bis zum Himmel und wurden wie eine Mauer für die Herden, und inmitten der beiden Hörner entstand ein anderes Horn.* [7]*Und ich sah zwölf Kälber, die sie umgaben, und sie wurden den Rindern ganz und gar zur Hülfe*[1]). Hier ist zunächst soviel klar: Die *zwölf Rinder* bedeuten die zwölf Stammeshäupter Israels, die über die *zwölf Herden* regieren. Das vierte Rind, dessen Hörner bis zum Himmel erhöht werden, muß demnach Juda sein, und das Horn in seiner Mitte ist David. Unter den *zwölf Kälbern* sind wahrscheinlich, der ersten Vision analog, die Stämme des nachexilischen Judentums zu verstehen. Schwierigkeiten bereitet nur die *Kuh*, die aus dem israelitischen Milieu nicht zu erklären ist und deshalb auch nicht weiter gedeutet werden darf. Gemeint ist die ägyptische Himmelskuh, die wie den Horus und die Könige Ägyptens überhaupt[2]), so hier die israelitischen Stammführer säugt und dadurch adoptiert[3]). Daß sie einen Milchsee hervorbringt, paßt gut zu ihrem Wesen, hat sie doch auch einen *Nil zwischen ihren Beinen*, um den Brand einer Hütte zu löschen[4]).

Auch in der Fortsetzung verdient der armenische Text im allgemeinen den Vorzug, wenngleich sich einzelne Fehler durch den Griechen verbessern lassen: [8]*Ich sah inmitten der Hörner eine Jungfrau, die hatte ein buntes Gewand an, und aus ihr ging ein junger Widder*[5]) *hervor, und zu seiner Linken ‛war etwas wie ein Löwe, und’*[6]) *alle Raubtiere und Kriechtiere griffen ihn an, aber der junge Widder besiegte sie und vernichtete sie.* [9]*Seinetwegen freuten sich die Rinder.* ‛ ’[7]) [10]*Diese Dinge*

---

1) 19 5-7 lauten nach der Übersetzung von Charles: [5]Καὶ μετὰ ταῦτα ἑώρων καὶ ἰδοὺ δώδεκα βόες θηλάζοντες (durch innerarmenische Verderbnis lesen die meisten Hss νεμόμενοι oder βοσκοῦντες) μίαν δάμαλιν, ἣ ἐκ δεινοῦ (oder κραταιοῦ oder ἰσχυροῦ) γάλακτος θάλασσαν ἐποίει καὶ ἔπινον ἐξ αὐτοῦ αἱ δώδεκα ποίμναι καὶ ἀνηρίθμητα ποιμνία. [6]Καὶ τοῦ τετάρτου βοὸς ἀνέβησαν τὰ κέρατα μέχρι τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἐγένοντο ὡς τεῖχος τῶν ποιμνῶν, καὶ ἐν μέσῳ τῶν δύο κεράτων ἐξεβλάστησε (oder ἀνέστη nach anderen Hss) ἄλλο κέρας. [7]Καὶ ἑώρων μόσχους δώδεκα, οἳ περιέβαλλον αὐτούς (andere Hss, deren Lesart Charles bevorzugt, lesen καὶ ἑώρων μόσχον, ὃς δωδεκάκις περιέβαλλε αὐτούς), καὶ ἐγένοντο (resp. ἐγένετο) τοῖς βουσὶ ὁλοκλήρως (?) εἰς βοήθειαν.

2) Vgl. z. B. das Relief der Hathorkuh aus Dêr el-bahri, jetzt am bequemsten zugänglich bei G. Maspero: Geschichte der ägyptischen Kunst. Stuttgart 1913. Abb. 316.

3) Vgl. oben S. 30. 4) Erman: Religion[2] S. 171.

5) So wird man hier ἀμνός verstehen dürfen.

6) Nach dem Griechen ergänzt.

7) Der Armenier liest noch: *Und die Kuh und die Hirsche frohlockten mit*

sollen zu ihrer Zeit geschehen. [11] *Ihr aber, lieben Kinder, ehrt Levi*
und Juda, denn aus ihnen wird das Heil Israels aufleuchten. [12] *'Denn*
sein Reich ist ein ewiges Reich, das nicht vergeht', mein Reich 'aber'[1])
wird zu Ende gehen wie eine Wächterhütte, die nach dem Sommer ver-
schwindet[2]).

Daß die hier geschilderte **Geburt des Messias** nicht christlichen Ursprungs ist, lehrt deutlich der Vergleich dieses armenischen Textes mit dem griechischen. Man hat freilich auch die *Jungfrau* als christlich verdächtigt und sie als Interpolation herauskorrigieren wollen, aber dieser Versuch scheitert an dem *bunten* oder *linnenen Gewande*, das sich nicht als Fälschung begreifen läßt. Nun ist es freilich eine absurde Anschauung, daß eine Jungfrau einen Widder gebären soll, und eher würde man für das tiergestaltige Junge eine tiergestaltige Mutter erwarten, zumal die Menschengestalt überhaupt aus dem Rahmen dieser Tiervision herausfällt[3]). Indessen wird man eine solche Inkonsequenz mit in den Kauf nehmen müssen, wenn sachlich nichts gegen sie eingewandt werden kann; gegen die Form haben die Apokalyptiker oft gesündigt.

In der vorhergehenden Vision spielte, wie wir gesehen haben, eine Kuh eine Rolle, die sich leicht mit der ägyptischen Himmelsgöttin identi-

---

ihnen zugleich. **Charles** streicht οἱ ἔλαφοι, aber man muß den ganzen Halbvers streichen, da ebenso wie die Hirsche auch die Kuh aus der vorigen Vision hier fälschlich eingefügt worden sind.

[1]) Die Lücke (βασιλεία . . . βασιλεία) ist nach dem Griechen ergänzt; statt δέ ist γάρ zu schreiben.

[2]) v. 8-12 lauten

nach dem Griechen:

[8] Καὶ εἶδον ὅτι ἐκ τοῦ Ἰούδα ἐγενήθη παρθένος, ἔχουσα στολὴν βυσσίνην, καὶ ἐξ αὐτῆς ἐγεννήθη (προῆλθεν andere Hss) ἀμνὸς ἄμωμος καὶ ἦν ἐξ ἀριστερῶν αὐτοῦ ὡς λέων· καὶ πάντα τὰ θηρία ὥρμων κατ' αὐτοῦ καὶ ἐνίκησεν αὐτὰ ὁ ἀμνός, καὶ ἀπώλεσεν αὐτὰ εἰς καταπάτημα. [9] Καὶ ἔχαιρον ἐπ' αὐτῷ οἱ ἄγγελοι καὶ οἱ ἄνθρωποι καὶ πᾶσα ἡ γῆ. [10] Ταῦτα δὲ γενήσεται ἐν καιρῷ αὐτῶν ἐν ἐσχάταις ἡμέραις. [11] Ὑμεῖς οὖν, τέκνα μου, φυλάξατε τὰς ἐντολὰς Κυρίου, καὶ τιμᾶτε τὸν Λευὶ καὶ τὸν Ἰούδαν, ὅτι ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτῶν ἀνατελεῖ ὑμῖν ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, σώζων πάντα τὰ ἔθνη καὶ τὸν Ἰσραήλ. [12] Ἡ γὰρ βασιλεία αὐτοῦ βασιλεία ἔσται αἰώνιος ἥτις οὐ παρελεύσεται· ἡ δὲ ἐμὴ βασιλεία ἐν ὑμῖν ἐπιτελεῖται, ὡς ὀπωροφυλάκιον ὃ μετὰ τὸ θέρος ἐξαφανίζεται.

nach dem Armenier:

[8] Καὶ εἶδον ἐν μέσῳ τῶν κεράτων παρθένον τινά, ἔχουσαν στολὴν ποικίλον καὶ ἐξ αὐτῆς προῆλθεν ἀμνός, καὶ ἐξ ἀριστερῶν αὐτοῦ (Lücke) ὥρμων πάντα τὰ θηρία καὶ πάντα τὰ ἑρπετά, καὶ ἐνίκησεν αὐτὰ ὁ ἀμνός, καὶ ἀπώλεσεν αὐτά. [9] Καὶ ἔχαιρον δι' αὐτὸν οἱ βόες καὶ ἡ δάμαλις καὶ οἱ ἔλαφοι ἠγάλλοντο μετ' αὐτῶν. [10] Ταῦτα δὲ δεῖ γίνεσθαι ἐν καιρῷ αὐτῶν. [11] Καὶ ὑμεῖς, τέκνα μου, τιμήσατε τὸν Λευὶ καὶ τὸν Ἰούδαν, ὅτι ἐξ αὐτῶν ἀνατελεῖ ἡ σωτηρία τοῦ Ἰσραήλ.

[12] Ἡ γὰρ ἐμὴ βασιλεία ἡ ἐν ὑμῖν ἐπιτελεσθήσεται, ὡς ὀπωροφυλάκιον, ὃ οὐ φανήσεται μετὰ τὸ θέρος.

[3]) **Charles vermutet daher als ursprüglichen Text in v. 8:** καὶ εἶδον, ὅτι ἐν μέσῳ τῶν κεράτων μόσχος ἐγενήθη ἀμνός, **aber das ist in sich unmöglich und erklärt auch den vorliegenden Text nicht.**

fizieren ließ. Die Kuh wird auch in dem vorliegenden Text des Armeniers erwähnt, scheint aber erst von sekundärer Hand hinzugefügt zu sein. Wäre sie ursprünglich, so müßte sie der Jungfrau gleichgesetzt werden; auch der Zusatz läßt sich am besten verstehen, wenn diese Gleichung noch bekannt war. Nun hat in der Tat die Himmelsgöttin der Ägypter bald die Gestalt einer Kuh, bald die einer Frau[1]). Sie gilt als die Mutter des Sonnengottes, der auf den realistischen Darstellungen der Geburtsszenen als Sonnenscheibe oder als Kind erscheint[2]). Der Titel Jungfrau, der für Isis nachweisbar ist[3]), wäre auch für die Himmelsgöttin nicht unmöglich, trotz ihrer Mutterschaft; denn daß der Gedanke der Jungfraugeburt den Ägyptern nicht fremd war, berichtet Plutarch[4]). Jenes Prädikat würde gerade zur Himmelsgöttin gut passen, einmal deswegen, weil die zeugungslose Geburt des Sonnengottes den ägyptischen Theologen sehr geläufig war, zum andern, weil der Vater des Sonnengottes in den ägyptischen Texten ganz zurücktritt[5]). Das Gewand der Himmelsgöttin ist, obwohl sie häufig nackt auftritt, bunt und mit Sternen besät[6]); für die mit ihr identische Isis ist ausdrücklich das Linnengewand bezeugt[7]).

Die Geburt des Sonnengottes ist ein beliebtes Thema der ägyptischen Texte und Monumente. Da der Sonnengott als Widder gedacht und abgebildet wird[8]), so macht es dem Ägypter, bei dem die verschiedenartigsten Vorstellungen unausgeglichen nebeneinander stehen, nicht die geringsten Schwierigkeiten, von der Geburt eines Widders durch eine Frau oder gar Jungfrau zu erzählen[9]). In der Regel ist zwar der Widder das Zeichen des gealterten Sonnengottes oder der Nachkomme; wir kennen aber auch den widderköpfigen Gott in der Sonnenscheibe für die dritte und vierte Stunde, also für den jungen Sonnengott[10]). Auch der Löwe, der zur Linken des Widders steht, ist ein Attribut des ägyptischen Sonnengottes, von dem es heißt: *Du bist der Löwe; deine Jungen sind das Löwenpaar Schow*

---

[1]) Roeder (bei Roscher) s. v. „Sonne" Sp. 1191 ff.

[2]) Prinz S. 21; Taf. VI, 2. [3]) Boll: Sphaira S. 208 ff.

[4]) Plutarch: *Vita Numae* 4; vgl. Greßmann: Weihnachtsevangelium S. 42.

[5]) Roeder Sp. 1191; 1194; gelegentlich wird als Vater des Sonnengottes Nun, der Urozean, genannt.

[6]) Prinz, H.: Altorientalische Symbolik, 1915, S. 23: Die Himmelsgöttin erscheint „nackt oder bekleidet, mit Sternen besät oder ohne Sterne".

[7]) Tertullian: *de an.* 2; vgl. Zimmermann S. 46.

[8]) Prinz S. 31; 38 f.; Roeder Sp. 1202.

[9]) Genau Entsprechendes findet sich nicht; aber man braucht sich nur in die Sonnenscheibe, die von der Göttin geboren wird, einen Widder gezeichnet zu denken, so hätte man sofort eine Darstellung der hier vorliegenden Weissagung. Wenn die Jungfrau nach v. 8 *zwischen den Hörnern* (des vierten Rindes = Juda, wie der Grieche richtig verstanden hat) sitzt, so ist kein tieferer Sinn dahinter zu suchen; es handelt sich nur um die Anreihung einer neuen Gestalt, was in der Regel durch das Aufsprossen eines Hornes dargestellt wird.

[10]) Prinz S. 32.

und Tepnet[1]). Auf den Abbildungen finden sich in der Regel diese beiden Löwen wieder, die Sonnenscheibe stützend und tragend[2]). Auch an Feinden fehlt es dem Sonnengott so wenig wie dem Messias, und neben den Raubtieren sind es vor allem die Kriechtiere, die Schlangen, die ihn bedrohen[3]). Entscheidend für die Abhängigkeit unseres Verfassers von Ägypten ist endlich die Tatsache, daß der Sonnengott als Weltherrscher gedacht wird, eine sehr verbreitete und volkstümliche Idee[4]); darum wird auch der ägyptische König als Sonnengott bezeichnet[5]). Selbst das Jauchzen im Himmel und auf Erden, von dem der griechische Text redet, entspricht dem Jubel der Götter und Menschen bei der Geburt des ägyptischen Sonnengottes und Pharaonen[6]). Glücklich *wie Re am Tage seiner Geburt* ist eine sprichwörtliche Redewendung[7]).

Wer vom Alten Testament her zu der vorliegenden Weissagung kommt, die sich am Ende der Tage erfüllen soll, wird ratlos sein, wie es den Forschern bisher gegangen ist. Mit Hilfe der ägyptischen Vorstellungswelt aber lösen sich alle noch so sonderbaren Rätsel restlos auf. Jetzt begreift man auch, woher die uns so barbarisch anmutende Tiersymbolik der Apokalyptiker stammt; sie ist ein ägyptisches Erbe. Zugleich aber sieht man hier an einem klassischen Beispiel, wie stark die jüdische Literatur bisweilen von der ägyptischen beeinflußt sein kann. Immerhin bleibt noch eine Frage zu beantworten, die Kernfrage: Wie ist die Kombination des israelitischen Messias mit dem ägyptischen Sonnengott zu erklären?

2. Die Himmelskönigin und der Drache.

Die Erzählung von der Geburt des Messias, wie sie in der Offenbarung Johannes c. 12 vorliegt, bildet eine selbständige Tradition, die einen Zusammenhang weder mit dem Vorhergehenden noch mit dem Folgenden hat und daher für sich allein untersucht werden darf. Daß sie nicht einheitlich ist, wird von den meisten Kritikern zugestanden[8]). Nach der literarischen Analyse gliedert sich der Text deutlich in drei Teile. Der erste Teil[9]) behandelt die Geburt des Messias. Die Mutter, ein (nacktes) Weib, gekleidet in die Sonne, zu ihren Füßen der Mond, auf ihrem Haupte ein Kranz von zwölf Sternen, gebiert einen Sohn, der bestimmt ist, die Welt zu beherrschen. Neben ihr steht, ebenfalls am Himmel, ein feuriger Drache mit sieben Köpfen und zehn Hörnern, in der Absicht, das neugeborene

---

[1]) Roeder Sp. 1202; vgl. 1209.
[2]) Prinz S. 25; Taf. IV, 3, 5. [3]) Roeder Sp. 1197ff.
[4]) Ebd. Sp. 1187ff. [5]) Erman: Ägypten S. 98. 103.
[6]) Erman: Ägypten S. 91. Für Horus speziell vgl. Zimmermann S. 27.
[7]) Roeder Sp. 1194.
[8]) Die Wiederholung von v. 6 in v. 14 kann nicht geleugnet werden. Im übrigen vgl. die Referate über die Quellenkritik bei Bousset S. 349f.; Boll S. 106ff. Die hier vorgetragene Anschauung berührt sich am engsten mit der von Johannes Weiß und Bousset. [9]) v. 1-6.

Kind zu verschlingen. Aber das Kind wird durch die Entrückung zu Gott vor seinen Nachstellungen gerettet; das Weib flieht in die Wüste, wo man sie 1260 Tage ernährt. — An dieser Erzählung ist zunächst auffällig, warum der Drache mit seinem Schweif ein Drittel der Sterne hinwegfegt und sie auf die Erde wirft[1]; mit der Geburt des Kindes hat dieser Zug nichts zu tun, wenn er gewiß auch die Wildheit des Drachen veranschaulichen soll. Zweitens wundert man sich, daß das Weib auf die Erde und gar in die Wüste flüchten muß; warum wird sie nicht, gleich ihrem Sohn, zu Gott entrückt?

Im zweiten Teil[2] wird berichtet, wie Michael und seine Engel gegen den Drachen und seine Genossen kämpfen und ihn besiegen; als er auf die Erde geworfen ist, entsteht große Freude im Himmel. — Dieser Abschnitt kann nicht die Fortsetzung des Vorhergehenden sein; denn vom Messiaskind ist hier überhaupt nicht die Rede. Der Sohn des Weibes ist ja überdies schon gerettet, und der Mutter selbst helfen die Engel nicht, sondern schaden ihr: dadurch, daß sie den Drachen auf die Erde werfen, ermöglichen sie ihm die weitere Verfolgung. Hier hat die Erzählung einen inneren Bruch, der nur dadurch geheilt werden kann, daß man diesen zweiten Teil beseitigt. Möglicherweise bildete v. 4a einmal die Einleitung zu dem Engelkampf: Weil der Drache die Sterne mißhandelt und auf die Erde geworfen hat, wird ihm dasselbe Schicksal bereitet.

Der dritte Teil[3] knüpft in der Tat an den ersten an. Im gegenwärtigen Text heißt es zwar: *Als der Drache sah, daß er auf die Erde geworfen wurde,* aber schon die Formulierung verrät, daß dies nicht das Ursprüngliche sein kann; als ob der Drache seinen Sturz erst *sehen* mußte! Ursprünglich hieß es vielmehr: *Als er sah,* „daß ihm das Kind entzogen war", *verfolgte er das Weib, das den Knaben geboren hatte.* Demnach ist v. 13 die unmittelbare Fortsetzung von v. 5, nicht von v. 6, der v. 14 vorwegnimmt und besser fehlen würde. v. 6 ist, wie schon Gunkel erkannt hat, ein verkürzter Schluß der Erzählung, aber der unverkürzte Schluß umfaßt nicht v. 7—17, sondern v. 13—17. Die wunderbare Ernährung in der Wüste wird mit denselben Worten wiederholt; auch die *drei und eine halbe Zeiten* entsprechen genau den 1260 Tagen. Neu ist die Verleihung der Adlerflügel, die erklären sollen, wie das Weib vom Himmel in die Wüste kommt. Aber auch in der Wüste, so wird nun weiter erzählt, ist das Weib nicht ganz sicher vor den Nachstellungen des Drachen; er speit einen Strom aus, der sie verschlingen soll, aber die Erde verschluckt das Wasser. Da der Drache ihr nichts anhaben kann, läßt er seine Wut aus — an den Gläubigen, ein Zug, der nicht mehr in die Sage paßt[4].

---

[1] v. 4a. [2] v. 7-12. [3] v. 13-17.

[4] Gunkel: Das Märchen S. 124f. will wenigstens den Kampf μετὰ τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρματος αὐτῆς noch in den alten Stoff einbeziehen: Der Drache verfolgt ursprünglich das Kind, dann die Mutter, und als beides vergeblich ist, die übrigen

Daß der Apokalyptiker von einer überlieferten Tradition abhängig ist, hat zuerst Dieterich betont, dann vor allem Gunkel bewiesen. Entscheidend ist die Tatsache, daß der Schluß der Erzählung fehlt; denn man erwartet zu hören, wie der Drache besiegt und das Kind zum Weltherrscher erhoben wird. Genauer gesagt, sind es zwei Stoffe, die ursprünglich für sich allein umliefen: der Engelkampf und die Geburt des Messias. Beide haben sich gegenseitig angezogen und sind miteinander verschmolzen worden, weil sie dasselbe Motiv enthalten: den Drachensturz vom Himmel auf die Erde. Im gegenwärtigen Text sind zwar beide eng miteinander verbunden, aber sie lassen sich noch leicht wieder herausschälen: v. 1–6 enthalten die ältere, selbständige Fassung der Geburtssage[1]; die jüngere, um den Engelkampf vermehrte Variante ist zugunsten der älteren verstümmelt worden, weil diese zugleich die Einleitung zu jener bilden konnte[2]. Beide Formen der Sage deckten sich fast bis aufs Wort, wie ein Vergleich zwischen v. 6 und v. 14 lehrt.

Da in beiden Fällen der ursprüngliche Schluß der Erzählung weggeschnitten ist, so haftet das Interesse des Apokalyptikers an dem Drachen als dem Antichristen, der gegenwärtig noch die Herrschaft auf Erden inne hat, nachdem seine Macht im Himmel bereits gebrochen ist. In dem zeitgenössischen Weltherrscher inkarniert sich nach dem Glauben des Verfassers der vom Himmel geworfene Drache. Die Hauptabsicht ist, zu berichten, wie dies gekommen ist und wie lange man noch das Schreckensregiment des satanischen Tyrannen ertragen muß; daher wird in beiden Varianten die Zeit des Unheils mit genauen Zahlen normiert. An wen der Apokalyptiker denkt, sagt er nicht, und uns fehlen alle Mittel, es zu erraten; die Lösung dieses Problems muß daher den Exegeten überlassen bleiben. Überhaupt ist jede weitere Ausdeutung vom Übel; die Gestalten sind ja auch völlig durchsichtig: das Kind ist der Messias und kommende Weltherrscher, das Weib ist seine Mutter, der Drache der gegenwärtige Weltherrscher, wozu bedarf es noch einer weiteren Allegorie[3]?

Brüder. Die gegenwärtige Form des Textes ist dieser Erklärung günstig, doch scheint auf einer älteren Stufe, wie sich zeigen wird, der Drache nur dem Neugebornen feindlich zu sein. Da die anderen Brüder älter sein müßten, so hält Gunkel, ähnlich wie in der Josephsage, für das Hauptmotiv des fehlenden Schlusses: die Rettung der Brüder durch den Jüngsten. Aber die unmittelbar drohende Drachengefahr duldet keinen Aufschub, bis der Neugeborene erwachsen ist. Sicher mußte der Schluß (nach v. 5) die Erhebung des Kindes zum Herrscher erzählen; dann konnte er aber nach semitischen Anschauungen nicht der Jüngste sein.

[1] Dabei ist nur v. 4a zu entfernen. Diese Variante ist die ältere, weil sie kürzer und selbständiger ist und weil sie das sekundäre Motiv der Adlerflügel noch nicht enthält.

[2] Die Einleitung zu v. 7-17 bildet genauer v. 1-5. Es ist wohl zu beachten, daß v. 7-17 niemals für sich existiert haben können, weil sie die Geburt des Kindes notwendig voraussetzen; wohl aber konnten v. 4a. 7-12 einmal selbständig sein.

[3] Die übliche Beziehung des Weibes auf das idealisierte Israel, die sich sogar

Dagegen läßt sich mit Sicherheit feststellen, woher der Apokalyptiker das Material für die Geburtssage[1]) entlehnt hat. Nachdem Dieterich vom Apollonmythus, Gunkel vom Tiâmatmythus ausgegangen war, hat dann Bousset den richtigen Weg gewiesen, indem er den Osirismythus heranzog. Boll hat ihm zugestimmt und die astralmythologischen Elemente neu aufgezeigt. Der ägyptische Ursprung des Stoffes und seine Geschichte ist aber noch deutlicher zu erkennen, als man bisher gemeint hat. Das Weib mit Sonne, Mond und Sternen muß die Himmelsgöttin sein, wie Bousset schon aus inneren Gründen erschlossen hat und wie äußere bestätigen. Denn zwar nicht genau so, wohl aber nach demselben Prinzip wird die ägyptische Himmelsgöttin[2]) abgebildet: Sie ist entweder in die Sterne gekleidet, d. h. ihr ganzer nackter oder mit einem Gewand bedeckter Leib ist mit Sternen übersät, zwischen ihren Brüsten findet sich die Sonne und an ihrem Nabel der Mond[3]); oder sie ist in die Sonne gekleidet, d. h. auf ihrem Körper sind 24 Sonnenscheiben[4]) oder zwölf angebracht, dazu andere Scheiben vor dem Mund und zwischen den Füßen[5]). Aus dieser sogenannten Personifikation des Himmels könnte die Sage ein Weib am Himmel gemacht haben.

Der Ausdruck *Zeichen am Himmel* führt allerdings über das Sagenhafte hinaus ins Astralmythologische. In der Tat haben die Ägypter gerade die hier in Betracht kommenden Gottheiten des Osiriskreises am Himmel lokalisiert. „Der Sothisstern, unser Hundsstern, wird für Isis, in Anspruch genommen, die Königsgestalt des Orion gilt auch als Osiris, und die sogenannten Horussöhne sieht man neben dem großen Bären stehen[6])." Da die Himmelsgöttin, wie sich zeigen wird, Isis sein muß, so wäre ihr Zeichen der Hundsstern; sie wird indessen auch mit anderen Sternbildern identifiziert, so daß eine sichere Entscheidung unmöglich ist[7]). Auch der Drache, der ebenfalls ausdrücklich ein *Zeichen am Himmel* genannt wird, ist von Boll am Sternhimmel nachgewiesen worden[8]).

Diese astralmythologische Spekulation ist aber deutlich sekundär, wie der Text noch erkennen läßt. Der Mythus spielt ursprünglich

---

noch bei Bousset S. 355 findet, und andere mehr oder weniger geistreiche Auslegungen haben keinen Anhalt im Texte und entbehren auch der inneren Wahrscheinlichkeit, wie Boll S. 117 mit Recht betont.

[1]) Der Engelkampf scheidet für unsere Untersuchung aus.

[2]) Sie heißt in der Regel Nut, ist hier aber, wie das Folgende lehrt, mit Isis verschmolzen. Bei diesen synkretistischen Gestalten wird man Eigennamen besser vermeiden. [3]) Prinz Taf. VII, 1. [4]) Prinz Taf. VIII, 2.

[5]) Ebd. Taf. VI, 2. [6]) Erman: Religion² S. 14.

[7]) Boll: Offenbarung S. 111: Isis wurde „mindestens an drei Stellen des ägyptischen Himmels lokalisiert (Hundsgestirn, Jungfrau, Nähe des Nordpols)". Boll denkt hier speziell an die Gleichsetzung mit der himmlischen Παρθένος, worauf in der Tat die Beschreibung des Weibes am Himmel zu führen scheint; aber wäre wirklich die Παρθένος gemeint, so wäre die Himmelsgöttin auch so genannt, und nicht γυνή, wie durchgängig geschieht.

[8]) Boll: Offenbarung S. 110.

auf Erden. Erstens ist nur so zu erklären, warum das Weib in die *Wüste* flieht. Käme sie wirklich vom Himmel her, würde sie auf Erden Schutz finden; in die Wüste flüchtet, wer aus dem bewohnten Lande vertrieben wird. Als Gegensätze gehören zusammen: Himmel und Erde, Wüste und Fruchtland. Zweitens wird das Kind zu Gott *entrafft*. Die Entrückung ist im Hebräischen Terminus technicus für die Verstirnung; das beste Beispiel dafür ist Elia, der mit dem Sternwagen zum Himmel geholt wird[1]). Wäre das Kind wirklich am Himmel geboren, so befände es sich bereits bei Gott und brauchte nicht erst entführt zu werden. Spielt aber die Sage ursprünglich auf Erden, so gibt die Entrückung einen Sinn. Demnach kannte die ältere Form der Erzählung nur den Horusstern; sie benutzte dies Motiv und erklärte wohl zugleich den Namen daraus, daß Horus dorthin gerettet war und dort von Gott verborgen gehalten wurde, bis er erwachsen war, während seine Mutter und der Drache auf Erden zurückblieben. In der gegenwärtigen Fassung ist die Verstirnung schon weiter fortgeschritten; die Astralmythologie hat sich auch der Mutter und des Drachen bemächtigt, und so ist auch die Niederkunft des Weibes von der Erde an den Himmel verlegt, ein für Wellhausen und den modernen Menschen überhaupt sehr anstößiger Gedanke, den Ägyptern der Spätzeit dagegen ganz geläufig; *die Ostseite des Himmels* wurde längst als *der Ort* bezeichnet, *wo die Götter geboren werden*[2]), als die Astrologen dazu übergingen, in der Jungfrau des Sternhimmels auch *die den Horus ernährende Isis* zu erkennen[3]).

Gerade die Himmelskönigin, mag sie nun mit einem Sternbild identifiziert werden oder nicht, wird oft als Mutter dargestellt; das Kind, das sie gebiert, ist der Sonnengott. In der Regel erscheint sie ohne Flügel, doch wird sie bisweilen auch geflügelt gedacht da, wo sie als Isis[4]) oder als Nut[5]) die Flügel über Osiris breitet. Diesen Tatbestand spiegelt die Sage noch deutlich wider; dem Weibe werden erst hinterher Flügel *verliehen*, damit sie in die Wüste fliegen kann, ein ätiologisches Motiv genau so wie die Entrückung des (Horus-)Kindes. Bei aller Anlehnung an das Ägyptische darf dennoch das Fremdartige nicht übersehen werden. Denn erstens dienen die Flügel in Ägypten stets nur zum Schutz, hier dagegen zum Fliegen. Zweitens werden sie ausdrücklich als *die beiden Flügel des großen Adlers* bezeichnet. Den großen Adler kann man nicht gut auf das Sternbild des Adlers beziehen[6]), da nicht einzusehen ist, wie ein Sternbild dem anderen seine Flügel abtreten kann; sehr viel näher liegt es, unter ihm den griechischen Sonnenadler zu verstehen, der hier für den

[1]) Die übliche Deutung auf die Himmelfahrt Jesu, die nicht in die Kindheitsgeschichte paßt, ist ganz deplaziert, obwohl selbst Bousset daran festhält.

[2]) Erman: Religion² S. 105.

[3]) So der Babylonier Teukros (wohl 1. Jahr. n. Chr.) nach Boll: Offenbarung S. 109. [4]) Erman: Religion² S. 40, Abb. 44.

[5]) Ebd. S. 111, Abb. 78.

[6]) So Boll: Offenbarung S. 113 im Anschluß an Gunkel.

ägyptischen Sonnenfalken eingesetzt worden ist. Diese Sonnenflügel, die gelegentlich fast bei allen Gottheiten und Rangzeichen der Ägypter erscheinen, passen besonders gut zu der Mutter des Sonnengottes.

Zu den mythischen gesellen sich die märchenhaften Motive, die tiefer gehen als jene sekundär aufgesetzten Lichter und den Aufriß der Erzählung bilden. Märchenhaft ist der Drache, der das Kind verschlingen will, märchenhaft die wunderbare Ernährung in der Wüste, die nicht weiter ausgemalt wird, aber sofort die Parallele von Elia am Bache Krith ins Gedächtnis zurückruft[1]), märchenhaft auch das vom Drachen ausgespiene Wasser, das vermutlich durch einen Gegenzauber sofort wieder von der Erde verschluckt wird. Alttestamentliche Beispiele fehlen; am nächsten verwandt ist, von der Allerweltsliteratur abgesehen, das ägyptische Motiv, wonach der Drache dem Sonnengott das Wasser forttrinkt, so daß sein Schiff erst durch die Zauberkünste der Isis und des *Alten* wieder flott gemacht werden muß[2]). Auch das Hauptthema der Erzählung ist aus dem Märchen geläufig, wie der Königssohn oder der zum König Bestimmte in der Kindheit, bei der Geburt, ja schon vor der Geburt von Todesgefahren bedroht ist. Zu diesen Abenteuermärchen gehört im Alten Testamente die Aussetzungssage des Mose, im Neuen der bethlehemitische Kindermord[3]). Die apokalyptische Sage ist in diesem Punkte gegenwärtig verdunkelt. Der erste Teil lehrt deutlich die Absicht des Drachen, das Kind zu töten. Nur zu diesem Zweck bedroht er das Weib; also hat auch die Verfolgung in die Wüste nur dann einen Sinn, wenn er auch den Sohn dort vermutet. Die Entrückung des Kindes zu Gott ist zwar nicht ganz unmöglich, da sie heimlich geschehen sein könnte; aber das mußte gesagt werden, sonst paßt dieser Zug schlecht in den Zusammenhang[4]). Man darf daher behaupten, daß auch diese Verstirnung sekundär ist; damit ist aber erwiesen, daß der ursprünglichen Erzählung alle astralmythologischen Motive gefehlt haben.

Von allen Königssagen berührt sich die ägyptische Geburtssage des Horus so eng mit der apokalyptischen Geburtssage des Messias, daß man an ihrer historischen Zusammengehörigkeit nicht zweifeln kann. Die Horussage ist uns meist als ein Teil der Osirissage überliefert; das wird auch hier vorausgesetzt, da die Feindschaft zwischen Set oder dem Drachen Typhon und Isis oder der Himmelskönigin schon besteht. Set beansprucht widerrechtlich die Herrschaft über Ägypten, er hat daher den rechtmäßigen König, seinen Bruder Osiris, getötet. Dessen Gattin Isis flüchtet auf den Rat des Gottes der Weisheit in die Sümpfe des Nildeltas[5]). Diese Flucht erklärt

---

[1]) I Reg 17 6.

[2]) Erman: Religion² S. 126; ähnliches wird von Set erzählt; vgl. Roeder (bei Roscher) s. v. „Set" Sp. 765, 10 ff.

[3]) Schon Gunkel: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis S. 69, Clemen S. 237, Boll u. a. haben diese Paralle herangezogen; an einen literarischen Zusammenhang ist aber natürlich nicht zu denken.

[4]) Vgl. Bousset S. 356 ff. [5]) Erman: Ägypten S. 366.

sich daraus, daß sie schwanger ist; Set verfolgt nicht das Weib, sondern den zu erwartenden Thronerben und Rächer, der eben durch die Flucht gerettet werden soll. Der jüdische Erzähler hat aus dem Delta die Wüste gemacht, eine selbstverständliche Anpassung an das Lokalkolorit Judäas; die Fürsorge Thots spiegelt sich noch deutlich wider in dem *von Gott vorher bereiteten Ort* und in der wunderbaren Ernährung, die im Ägyptischen bisher nicht belegt ist. Dort erst, im Delta, gebiert Isis den Horus, den künftigen Rächer ihres Gatten und den legitimen Herrscher Ägyptens. Sie säugt das Kind *in der Einsamkeit, man weiß nicht wo*[1]); die Göttin Buto hilft ihr, Horus vor Set zu verstecken. Ob das Kind vor der Flucht oder nachher geboren wird, ist an sich gleichgültig, die Hauptsache ist nur, daß der Drache das Kind bei seiner Mutter vermuten muß, was in der apokalyptischen Fassung verdunkelt ist. Jedenfalls ist das irdische Versteck erst später zur (zeitweiligen) Entrückung an den Himmel geworden. Nach der älteren Sage dagegen bleibt das Kind im Delta, wenn auch möglichst gut verborgen. Trotzdem gelingt es Set, ihm allerlei Schaden zuzufügen; so wird Horus eines Tages von Skorpionen tot gestochen, aber von Thot neu belebt. In die Reihe dieser Abenteuer würde das Ausspeien des Wassers ausgezeichnet passen, zumal Ähnliches auch sonst in Ägypten erzählt wurde. Sobald Horus erwachsen ist, tritt er aus der Verborgenheit hervor, besiegt den Set und wird von den Göttern zum Herrscher Ägyptens eingesetzt.

Die übliche „Ausdeutung" der Horussage auf den Kampf des Lichtgottes mit der Finsternis, die sich trotz ihrer ungenügenden Begründung allgemeiner Beliebtheit erfreut, kann hier außer Betracht bleiben; denn das, was erzählt wird, ist weiter nichts als eine Königssage, deren Entwicklungsgeschichte nunmehr deutlich vor Augen steht. Die älteren ägyptischen Formen der Horussage rücken das episch-Menschliche in den Vordergrund, allerdings stark durchsetzt mit märchenhaften Bestandteilen[2]). Die jüngeren Fassungen heben die Erzählung ins Astralmythologische empor; der Schauplatz wird, wenigstens teilweise, von der Erde in den Himmel verlegt, die Gestalten werden allmählich — erst Horus, dann auch die anderen — mit Sternbildern verbunden, und schließlich kommen, ebenfalls noch auf ägyptischem Boden, genaue Zahlen hinzu. 1260 Tage oder 3½ Jahre oder 42 Monate dauert die Schreckenszeit des Drachen; genau so lange wüten nach dem Buche Daniel die bösen Mächte auf Erden[3]). Die Zahl 42 ist als Unheilszahl aus dem Ägyptischen übernommen und läßt sich am besten aus dem mit Osiris verbundenen Vorstellungskreis erklären: Osiris hat 42 Totenrichter um sich versammelt, und demgemäß gibt es

---

[1]) Erman: Religion² S. 40; Zimmermann S. 26ff.
[2]) Vgl. die kurze Analyse bei Greßmann: Mose und seine Zeit S. 13f.
[3]) Vgl. Dan. 7₂₅ (3½ Zeiten); 12₁₁ (1290 Tage = 1260 + Schaltmonat); Apk. Joh. 11₂; 13₅ (42 Monate); 11₃; 12₆ (1260 Tage).

42 Sünden und 42 Unheilstage[1]). Hellenistisch ist nur die Ersetzung des Sonnenfalken durch den Zeusadler, jüdisch nur die Verwandlung des Deltas in die Wüste.

In der gegenwärtigen Form ist die Erzählung zweifellos christlich[2]); aber der christliche Firnis beschränkt sich auf die Schlußworte. Im übrigen ist die Entlehnung durch die Juden erfolgt. Ein Christ, der das Leben Jesu vor Augen hatte, konnte wohl die bereits vorhandene Erzählung in christlichem Geist umdeuten, aber er konnte sie nicht übernehmen. Denn für ihn war Jesus nicht der König der Menschen in politischem Sinne, sondern der König der Herzen, der Erlöser aus Krankheit und Sünde. Die Bestimmung des Kindes, *das alle Völker mit eisernem Szepter weiden soll* im Anschluß an den messianisch aufgefaßten Psalm 2, erhebt den jüdischen Charakter der Erzählung über jeden Zweifel. Für das Judentum der vorchristlichen Zeit, dessen Messiasideal bereits ins Übersinnliche transponiert war, ist die Gleichsetzung mit dem Sonnengott leichter erklärlich als für das Christentum, da jenes durch keine historischen Tatsachen gehindert war, sich die Zukunft so rosig auszumalen wie möglich. Die eschatologische Stimmung, auf die man[2]) besonderen Nachdruck gelegt hat, ist zwar auch urchristlich, aber das Urchristentum hat sie aus dem apokalyptisch erregten Judentum mit herübergenommen; das Christentum konnte überhaupt nur entstehen, weil die Hoffnungen des Judentums aufs äußerste eschatologisch gespannt waren. Im übrigen beweist Test. Jos. 19, daß derartige Geburtssagen des Messias mit phantastisch-ägyptischem Kolorit tatsächlich im Judentum umliefen.

Das Problem ist hier wie dort dasselbe: Wie kamen die Juden dazu, den Messias mit dem Sonnengotte oder mit Horus zu identifizieren. Um diese Frage zu beantworten, genügt es nicht, vom Weibe auszugehen, das nur eine Nebenrolle spielt[3]); nicht um der Mutter, sondern um des Kindes willen hat man diese ägyptische Geburtssage auf den Messias übertragen. Eine Lösung ist erst möglich, wenn wir das ganze Material überschauen. Zunächst ist es notwendig, eine Reihe andersartiger Geburtssagen zu untersuchen, die man in diesen Zusammenhang hat einreihen wollen[4]).

---

[1]) Die 42 Unheilstage sind im Ägyptischen nicht zu belegen. Jedenfalls muß man von der Zahl 42 ausgehen, nicht von $3^1/_2$, die erst sekundär ist, die allerdings später große Bedeutung erlangt hat. Die Erklärung Gunkels: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis S. 81 ist gescheitert.

[2]) Vgl. vor allem Johannes Weiß und Boll.

[3]) Vgl. Boll: Offenbarung S. 121f., der die Παρθένος des Tierkreises mit Jes. 7 14 kombiniert, aber dieser Umweg kann nicht zum Ziele führen.

[4]) [Der letzte Satz läßt erkennen, daß dieser Abschnitt noch eine Fortsetzung finden sollte.]

VI. Das religionsgeschichtliche Problem des Menschensohnes.

1. Das Problem.

Im Daniel trafen wir die Gestalt eines Menschen, die im Gegensatz zu den Tieren als den Vertretern heidnischer Könige ursprünglich aller Wahrscheinlichkeit nach den Messias oder *den Heiligen des Höchsten* bedeutet hat, vom Verfasser aber auf das Volk der Juden bezogen wird. Als sein Rangzeichen muß das Fliegen gelten, obwohl er deshalb nicht notwendig mit Flügeln gedacht werden muß. Vermutlich gehört er weniger mit den Tieren als mit dem *Hochbetagten* zusammen, der ihn zum Weltherrscher am Ende der Zeiten bestimmt. Was hier nur unsicher erschlossen werden kann, wird durch Henoch zur Gewißheit erhoben, der nicht von Daniel abhängig sein kann, weil er weit über ihn hinausgeht, sondern mit ihm aus derselben Überlieferung geschöpft haben muß. In den Messiasreden tritt uns zum ersten Male *der Mensch* sicher als Messiastitel entgegen, ein Korrelatbegriff zu dem *Auserwählten;* er könnte auch *der Gerechte* oder *der Heilige* heißen wie bei dem Vorläufer Daniels[1]). Charakteristisch ist für ihn, daß er nicht nur als prädestiniert, sondern auch als präexistent gilt: er ist vor aller Welt geschaffen und beherrscht das Paradies oder das Verborgene, bis er am Ende der Tage kommt, um die Welt zu richten und zu regieren. Hier ist die Verbindung mit dem Hochbetagten noch deutlich erkennbar; im Gegensatz zu ihm wird er als ein Jüngling voll Schönheit und Anmut geschildert wie die Engel. In der übrigen Henochliteratur wird der große Wolkenwanderer und Mystagoge selbst zweimal mit dem messianischen *Menschen,* öfter dagegen mit dem himmlischen *Schreiber* identifiziert. Das Buch des IV Esra betont zwar auch die Präexistenz des Messias, vermeidet aber den Titel des Menschen; statt dessen wird vom *Knecht Gottes* geredet. Wie bei Daniel tritt uns auch hier die Gestalt des Menschen nur in einer Vision entgegen, die sich zum Teil mit derjenigen Daniels berührt. Der Mensch wird auch hier fliegend gedacht; er kommt aus dem Wasser, besiegt die Völker auf einem hohen Berge und stiftet dann sein messianisches Reich.

Für den, der das Alte Testament kennt, tut sich hier eine neue Welt auf. Fast alles mutet ihn seltsam an. Die Ideen der Eschatologie sind zwar bis zu einem gewissen Grade dieselben geblieben, aber das Gewand, in das sie gekleidet werden, ist fremd und eigenartig. Ein Weltherrscher begegnet uns hier wie dort, aber welche Verbindungslinie führt von David oder dem Knecht Jahves zu dem fliegenden Menschen? Den Gedanken der Präexistenz mag man aus der inneren Entwicklung des Judentums begreifen, die ein übermenschliches, supranaturales Wesen auch für den

[1]) Die Frommen heißen oft *die Heiligen;* vgl. I Hen. 50_1; 62_8 usw.

Messias forderte, zumal die Präexistenz vom Judentum auch sonst als sekundäre[1]) Zutat an Personen und Dinge herangebracht worden ist, so schon im Alten Testament an die Stiftshütte[2]), und so weiter in der Apokalyptik an die Thora, den Garten Eden, die Geenna, das neue Jerusalem, die Heilsgüter überhaupt und an den Messias[3]). Aber damit ist das Fliegen des Menschensohnes noch nicht erklärt. Und was hat der hochbetagte Greis gemein mit Jahve, dem jugendlichen Helden und Feuerkopf der Propheten? Sein schneeweißes Haar paßt zwar gut zu dem alt und grau gewordenen Judentum, aber bisher hat noch keine Kunst psychologischer Exegese zu zeigen vermocht, wie dies Wunder zustande kam; und sie versteht doch sonst so gut zu zaubern! Woher endlich stammt der himmlische Schreiber?

Es kann kein Zweifel sein, daß diese drei Gestalten auf fremden Einfluß zurückzuführen sind. Die Herkunft des Hochbetagten ist bisher überhaupt noch nicht einer eingehenderen Forschung unterzogen worden. Beim Schreiberengel, dem Gunkel eine besondere Studie gewidmet hat, denkt man vor allem an das babylonische Vorbild des Nabû, doch hat man vereinzelt auch an den ägyptischen Thot erinnert[4]). Eifriger hat man sich nur mit der Gestalt des Menschensohnes beschäftigt. Gunkel[5]) und ähnlich auch Boll[6]) haben eine Kombination mit Sternbildern oder Sterngöttern versucht, aber ohne Erfolg. Bousset hat das Problem des Menschensohnes lösen wollen mit Hilfe der Spekulationen über den Urmenschen und hat vor allem auf den persischen *Gayōmarṯ* verwiesen[7]). Aber so verdienstlich seine

---

[1]) Jüdische und christliche Exegeten haben die Präexistenz des Messias mit Unrecht aus Mich. 5 1 ff. und Ps. 72 17 herausgelesen; man kann sie aber leicht hineinlesen. [2]) Ex. 25 9. 40; 26 30; 27 8.

[3]) Vgl. die gute Zusammenstellung des Stoffes bei Volz: Eschatologie S. 123 f.; ferner auch Weber: Theologie² S. 198. Nach Pesach. 54 a; Nedarim 39 *b*; Beresch. rabba 1, 1 und anderen Stellen ist *der Name des Messias* vor der Welt geschaffen. Seit Maurice Vernes ist es Sitte, den *Namen* als den Begriff aufzufassen, als ob es einen Sinn gäbe, von der Präexistenz eines Messiasbegriffes zu reden. Auch Klausner S. 66 hält an dieser Anschauung fest, und Weber S. 355 will gar zwischen „ideeller" und „realer" Präexistenz unterscheiden. Selbst Bousset² S. 302 Anm. 1 hat sich von dieser Exegese gefangen nehmen lassen, obwohl er zugibt, daß Name und Person „nach volkstümlicher Vorstellung, die hier einströmt, beinahe identisch sind." *Name* und *Person* sind hier vielmehr völlig identisch, genau so wie Jes. 30 27 und I Hen. 70 1 f. Boussets Urteil (S. 306), daß, von der Menschensohn-Idee abgesehen, die jüdische Theologie nirgends die Neigung zur Annahme eines präexistenten Messias gehabt habe, ist demnach falsch, weil sich das Gegenteil beweisen läßt. Couard betont zwar mit Recht, es handle sich hier um einen allgemeinen Entwicklungsprozeß, der für den Supranaturalismus des Judentums bezeichnend sei, aber er irrt, wenn er glaubt, damit die Gestalt des Menschensohnes erklärt zu haben.

[4]) Gunkel im AR. I, 1898, S. 294 ff.; Zimmern KAT³ S. 404 f.

[5]) Gunkel: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis S. 47 Anm. 2.

[6]) Boll: Offenbarung S. 50 ff.

[7]) Bousset: Religion² S. 407; Hauptprobleme der Gnosis S. 219; C. Clemen S. 116 ff.

Forschungen sind und so wenig ein Einfluß auf die jüdisch-christlichen Adamssagen geleugnet werden kann, muß seine These für den Menschensohn dennoch als gescheitert gelten; namentlich ist ein Zusammenhang mit Persien nirgends sicher erkennbar. Endlich hat **Reitzenstein** einen hellenistischen Mythus vom Gotte Ἄνθρωπος erschlossen, den er mit dem Menschensohne kombinieren möchte[1]). Er ist prinzipiell auf dem richtigen Wege, sofern er überall die ägyptische Grundlage des Hellenismus richtig erkannt und genügend betont hat. Aber das Judentum knüpft noch unmittelbarer als das Christentum direkt an die ägyptische Volksreligion an. Schon das, was im vorigen Paragraphen über die Geburt des Messias ausgeführt worden ist, weist deutlich nach Ägypten hin; vielleicht lohnt es sich, diese Spur weiter zu verfolgen.

2. Der Hochbetagte.

Er wird im Daniel[2]) geschildert als eine Gestalt mit schneeigem Gewand und wollweißem Haar. Sein Thron besteht aus Feuerflammen; die Räder daran sind glänzendes Feuer, und ein Feuerstrom geht von ihm aus. Ein himmlischer Gerichtshof versammelt sich um ihn; Bücher werden aufgeschlagen, die Lebensdauer der Weltkönige wird bestimmt und dem Menschensohn die Herrschaft übertragen. Henoch stimmt in allem Wesentlichen damit überein[3]). Die Offenbarung Johannis ist hier, wie fast überall, sekundär und hat verschiedene Gestalten miteinander verschmolzen[4]). Das äußere Rangzeichen des *Hochbetagten,* das auch in seinem Namen zum deutlichen Ausdruck kommt, ist die Würde des Alters. Wenn er im übrigen als Licht- und Feuergott geschildert wird, so will das nicht viel besagen, da dasselbe von allen himmlischen Wesen gilt. Bezeichnender ist, daß er als Weltherrscher und Weltrichter aufgefaßt wird; in der Gerichtsszene spielen die Bücher eine besondere Rolle, von der Waage ist hier keine Rede[5]). Im Gegensatz zu ihm erscheint der Menschensohn wenigstens einmal[6]) als ein schöner, anmutiger, engelgleicher Jüngling. Nach Daniel[7]) übergibt ihm der Hochbetagte die Herrschaft über die Welt, und nach Henoch[8]) tritt er ihm sogar den Thron der Herrlichkeit ab.

---

[1]) **Reitzenstein**: Poimandres S. 81 ff. [2]) Dan. 7_9f.

[3]) I Hen. 46_1f.: *Sein Haupt war weiß wie Wolle;* 71_{10}: *sein Haupt war rein und weiß wie Wolle, und sein Gewand war unbeschreiblich;* 47_3: *Dort sah ich, wie sich in jenen Tagen der Hochbetagte auf den Thron der Herrlichkeit setzte, wie das Buch der Lebendigen vor ihm aufgeschlagen ward, und das ganze Heer droben in den Himmeln und seine Ratsversammlung vor ihm standen.* Vgl. ferner 48_2; 60_2; 71_{13}f., die keine neuen Züge enthalten.

[4]) Off. Joh. 1_{13} ist die Gestalt des Engels (Dan. 10_5f.) mit der des Hochbetagten (Dan. 7_9f.) verschmolzen.

[5]) **Bousset**² S. 295 faßt falsch zusammen: „Der Betagte im weißen Haar und Bart (wo?), ... mit der Waage in seiner Hand" (wo?). Von der Waage ist zwar die Rede, aber nicht in der Hand des Hochbetagten.

[6]) I Hen. 46_1. [7]) Dan. 7_{14}. [8]) Vgl. o. S. 373.

Aus einer Reihe ägyptischer Darstellungen kennen wir nun den Sonnengott als Hochbetagten, gebückt am Stabe schreitend, entweder *der Greis* oder *der Strahlende* genannt[1]). Sowohl das Alter wie die Lichtnatur passen ausgezeichnet zu der Gestalt Daniels. Die Übereinstimmung geht aber noch weiter; denn derselbe Gott der letzten Stunden des Tages wird auch im Königsornat abgebildet. Er ist demnach identisch mit Atum, dem Götterkönig und Weltherrscher[2]). Viele Mythen der Ägypter erzählen von der goldenen Zeit am Uranfang, wo noch der Sonnengott auf Erden regierte; dabei war ein besonders beliebtes Motiv der altersschwache König, der am Ende seiner Regierung in den Hintergrund gedrängt wird[3]). Am bekanntesten ist der Mythus von der Vernichtung des Menschengeschlechtes: Einst herrschte der Sonnengott *über Menschen und Götter zugleich. Seine Majestät war aber alt geworden; seine Knochen waren aus Silber, seine Glieder aus Gold, sein Haar aus echtem Lapislazuli*[4]). Diese Darstellung, die wohl von Götterbildern hergenommen ist und dann teilweise auch auf die Könige übertragen wurde (Ranke), wird man im Judentum nicht genau so wieder erwarten; dennoch ist die Parallele nicht zu leugnen, zumal wenn man die noch nähere Berührung mit den Engelgestalten der Apokalyptiker berücksichtigt[5]).

Der tägliche Sonnenlauf wird wie der Lebenslauf eines Menschen gedacht. Dem *Alten* entspricht daher das Kind oder der *Jüngling*. Die Namen, die dem Sonnengott in seinen verschiedenen Phasen gegeben werden, sind verschieden; einmal heißt er *Horus Behedti . . . schöner Jüngling, der am Morgen geboren wird; er ist Re in der Mittagszeit, Atum, wenn er niedersteigt zum Untergangsberg*[6]). Da Atum auf den Bildern des täglichen Sonnenlaufs im Königsornat dargestellt wird, so müßte dies in der Sage so ausgedrückt werden, daß der alte Sonnengott zugunsten des jungen abdankt und ihm Thron und Herrschaft überläßt. Das hat Re in der Tat getan; als er die Menschen vor der vollständigen Vernichtung bewahrt hatte, war er es müde, noch länger über sie zu herrschen und zog sich in den Himmel zurück[7]). Die Königsgöttersagen, die schon in alter Zeit bezeugt sind, waren in der Spätzeit besonders beliebt[8]), und so wird man gern Derartiges erzählt haben. Wie z. B. Ihi, *der aus Re hervorging*, direkt *Erbe des Allherrn* genannt wird[9]), so begreift man, daß neben dem Hochbetagten der Menschensohn als schöner Jüngling stehen kann; er ist der Thronfolger des greisen Weltherrschers. Nach alledem darf man

---

1) Prinz S. 31ff. 2) Prinz S. 37.
3) Roeder (bei Roscher) s. v. „Sonne" Sp. 1188.
4) Vgl. Erman: Religion² S. 36; Ranke AOTB. I, S. 182 [2. Aufl. S. 3].
5) Vgl. Dan. 10_5f.; Off. Joh. 1_{13}.
6) Roeder s. v. „Sonne" Sp. 1184.
7) Erman: Religion² S. 37. 8) Zimmermann S. 9ff.
9) Roeder s. v. „Sonne" Sp. 1209.

wohl mit Bestimmtheit sagen: Die Gestalt des *Hochbetagten* geht zurück auf den *Greis,* den als Weltkönig aufgefaßten Sonnengott der Ägypter, mag man ihn Re, Atum oder sonstwie heißen.

3. Der himmlische Schreiber.

In der Gerichtsszene Daniels[1]) werden Bücher aufgeschlagen vor dem Hochbetagten, wie bei Henoch[2]) vor dem Herrn der Geister oder in der Offenbarung Johannis[3]) vor dem ungenannten thronenden Gott. Von einem Schreiber ist in diesen Gerichtsszenen niemals die Rede; da er aber sonst mehrfach vorausgesetzt wird, so ist seine Gestalt von den himmlischen Büchern nicht zu trennen. Ist nun der Hochbetagte ägyptischen Ursprungs, so wird man von vornherein für den Schreiber dasselbe vermuten. Wir können hier zugleich die Probe aufs Exempel machen: Wenn der Schreiber aus Ägypten stammen muß, so wird damit auch die ägyptische Herkunft des Hochbetagten aufs neue bestätigt.

Gewöhnlich denkt man freilich an eine Abhängigkeit von Babylonien. Aber mag sie für Hesekiel, der in Babylonien lebte, wahrscheinlich sein, so liegt sie für das Spätjudentum ganz fern, weil die babylonische Religion, von der Astrologie abgesehen, damals keine Eroberungskraft mehr besaß. Eine Identifikation mit Nabu ist aber aus drei besonderen Gründen abzulehnen: Man würde wohl begreifen, daß Nabu zu einem Engel Jahves herabgesunken wäre, aber man versteht weder aus dem Babylonischen noch aus dem Israelitischen, wie Henoch (oder Esra) nach seiner Entrückung zum himmlischen Schreiber werden kann. Ebenso wenig kann man zweitens die Tatsache erklären, daß der Menschensohn und der Schreiber der Gerechtigkeit zwei eng zusammengehörige Begriffe sind[4]); man[5]) hat diese beiden Gestalten sogar gleichsetzen wollen. Nun ist zwar Marduk mit Nabu aufs engste verbunden, aber die Versuche, Marduk mit dem Menschensohn zu kombinieren, sind so schwach begründet, daß sie einer Widerlegung nicht bedürfen[6]). Drittens paßt nicht zu Nabu, was von dem Schreiber in der Apokalyptik ausgesagt wird, er strafe die Sünden der Menschen[7]). Nabu ist zwar Schreiber, aber niemals zugleich Richter.

Anders ist es, wenn wir uns nach Ägypten wenden. Thot ist nicht nur *der Schreiber der Götter,* sondern auch *der Richter am Himmel*[8]). Ist der Hochbetagte mit Re oder dem Sonnengott identisch, so versteht man, daß er unter dem himmlischen Beamtenstaat einen Schreiber hat, Thot, *den Zweiten nach dem König, den Gouverneur* oder *Stellvertreter des Re.* In demselben Papyrus, dem die Vernichtung des Menschengeschlechtes ent-

---

[1]) Dan. 7 10. [2]) I Hen. 47 3. [3]) Off. Joh. 20 11 ff. [4]) Vgl. o. S. 378 f.
[5]) Bousset: Hauptprobleme der Gnosis S. 201, der sich überdies vor allem auf I Hen. 15 1 berufen könnte. [6]) Zimmern KAT³ S. 392.
[7]) II Hen. 64 5; Test. Abrahams S. 115. [8]) Erman: Religion² S. 14.

nommen ist, wird erzählt: *Die Majestät dieses Gottes (Re) sagte zu Thot: „Sei du am Himmel an meiner Stelle, dieweil ich für die Verklärten leuchte in der Unterwelt ... Du bist an meiner Stelle, mein Stellvertreter, so nenne man dich: Thot, den Stellvertreter des Re"* [1]). Der Mythus will zunächst nur erklären, wie es kommt, daß der Mond des Nachts statt der Sonne am Himmel leuchtet; aber mit dem ätiologischen Naturmotiv ist zugleich das epische Königsmotiv verbunden. Ebenso ist Thot, *der Schreiber der Wahrheit* [2]), auch der Vezier des Osiris, nicht nur in der Urzeitsage, sondern auch beim Endgericht; wenn das Herz des Toten auf der Waage gewogen ist, notiert Thot das Resultat und teilt es Osiris mit [3]). Aber noch mehr als das: Wie Thot einst *das Wort* des Osiris *wahrgemacht* hatte, so wünscht man jedem Verstorbenen eine Rechtfertigung durch Thot [4]). Von Thots Urteil hängt es ab, ob der Mensch von Osiris für schuldig oder unschuldig erklärt wird, eine Anschauung, die man sofort versteht, wenn man die hohe Stellung des Schreibers in Ägypten bedenkt, die uns von den Amarnabriefen an und schon vorher bis in die jüngsten Zeiten immer wieder entgegentritt.

Die Abhängigkeit der Apokalyptiker von ägyptischen Anschauungen wird noch zwingender dadurch bewiesen, daß sich die Identifikation Henochs mit dem göttlichen Schreiber von hieraus leicht erklären läßt. Wenn die Seele in den Himmel kommt, setzt der Sonnengott seinen eigenen himmlischen Schreiber ab und bringt den Toten *an seine Stelle*, sodaß dieser *richtet und Schiedsrichter ist und Befehle gibt einem, der größer ist als er* [5]). Dem Ägypter macht es ebenso wenig Schwierigkeiten, den Verstorbenen in demselben Atemzuge für Osiris und für Thot zu halten, wie dem Apokalyptiker, Henoch nach seiner Entrückung als Menschensohn oder als *wahrhaftigen Menschen* und als *Schreiber der Wahrheit* zu bezeichnen [6]). Wahrscheinlich ist auch das jüdisch-lateinische Prädikat Henochs *Metatron*, d. h. *der Festsetzer der Grenze* [7]), auf ein Epitheton Thots zurückzuführen, da überhaupt die ganze Gestalt Henochs sich nahe mit derjenigen Thots berührt. Denn wie Henoch so gilt auch der weise Thot als *der Berechner des Himmels und Zähler seiner Sterne* und als der göttliche Baumeister, *der vermessen hat dieses Land, der die Grundsteinlegung beginnt* [8]). In der Tat ist Metatron derjenige, der das himmlische Zelt

---

[1]) Ebd. S. 37; Ägypten S. 131.

[2]) Zimmermann S. 57 verweist auf Rec. 16 (1894), S. 54 und auf Piehl Jh. I, 182 Rd. [3]) Erman: Religion² S. 117.

[4]) Ebd. S. 116f.; Ägypten S. 165ff. [5]) Erman: Religion² S. 105.

[6]) I Hen. 15₁.

[7]) Neben מיטטרון kommt auch das ursprünglichere מיטטור vor. Die sprachlich allein erlaubte Ableitung von *metator* hat man vielfach durch fragwürdige Hypothesen (Ableitung von μεταθρόνος oder gar von Mithras!) zu erklären versucht.

[8]) Zimmermann S. 60. Die Abbildung eines gewöhnlichen Feldmessers, für den das Schreibzeug charakteristisch ist, bei Wreszinski: Atlas Taf. 11.

errichtet und verwaltet, ja nach späteren Belegen sogar der Demiurg und Weltschöpfer[1]).

4. Der Menschensohn und seine Feinde.

In der Vision des Esra hat zuerst Gunkel den Mythus eines Sonnengottes finden wollen, und andere haben ihm darin beigestimmt[2]). Solange diese Auffassung isoliert blieb, ließ sich ihre Richtigkeit bezweifeln; Gunkel selbst hat ihr auch keine weitere Folge gegeben. Nachdem nun aber die Gestalt des Hochbetagten auf die des ägyptischen Sonnengreises zurückgeführt worden ist, hindert nichts mehr, im Gegenteil, liegt es nahe, in dem Menschensohn als dem Thronerben den Sonnenjüngling zu erkennen. Wenn wir auf dem richtigen Wege sind, müssen sich die verwandten Visionen Esras und Daniels aus den ägyptischen Sonnenmythen erklären lassen.

Der Menschengestaltige Esra könnte wohl ursprünglich ein Sonnengott gewesen sein. Dafür spricht zunächst der Weg, den er zurücklegt: Er kommt aus dem Wasser und fliegt zum Himmel empor, dann setzt er sich auf einen großen Berg, wobei man an den Himmelsberg denken darf, besiegt seine Feinde und steigt wieder herab, um — so darf man ergänzen — zum Wasser zurückzukehren. Dazu stimmt zweitens sein Wesen: Er muß Flügel haben, um fliegen zu können. Aus seinem Munde geht ein Feuerstrom hervor, von seinen Lippen ein Flammenhauch, von seiner Zunge ein Funkensturm. Vor ihm zerschmilzt alles wie Wachs vor dem Feuer; er führt weder Schwert noch Waffen, sondern verbrennt seine Feinde zu Aschenstaub und Rauchdunst. Beide Charakteristika finden sich beim ägyptischen Sonnengott wieder. Nach ägyptischer Anschauung kommt der Sonnengott aus den Wassern des Nils oder der Unterwelt, die er des Nachts durchfahren hat; er zeigt sich im östlichen Horizonte, in dem sagenhaften Berge Bech, steigt zum Himmel empor, besiegt die Feinde, die sich ihm entgegenstellen, durch sein Feuerspeien und gelangt des Abends an die westliche Bergwand, um wieder die nächtliche Fahrt durch die Unterwelt anzutreten. In der Regel ist es das glühende Auge des Gottes oder die flammenspeiende Uräusschlange, die seine Feinde versengt; doch sind daneben auch andere Anschauungen geläufig.

Der geflügelte Mensch ist eine Kombination der Menschengestalt mit der geflügelten Sonnenscheibe, dem Rangzeichen des Gottes Horus, der vor allem als kämpfender und siegender Sonnengott gedacht wird. In den Mythen aus Edfu, die von der geflügelten Sonne handeln, begegnen uns Varianten, die sich nahe mit der Vision Esras berühren: Als Re-Harachte auf Erden herrschte und eine Fahrt nach Nubien unternahm, empörten sich

[1]) Vgl. o. S. 378; Karppe: *Études sur les origines et la nature du Zohar*. Paris 1901. S. 54; Bousset: Hauptprobleme S. 199ff.

[2]) Erman: Religion² S. 10ff.

seine Feinde gegen ihn, sodaß er sich nach Edfu zurückzog und den dort heimischen Gott Horbehedti um Hilfe bat. Horbehedti kleidete sich in die Gestalt der geflügelten Sonnenscheibe, flog zum Himmel und vernichtete die Empörer. Nun wollte Re-Harachte auf dem Nil nach Norden fahren, aber seine Feinde füllten in Gestalt von Krokodilen und Nilpferden das Wasser von Edfu. Wieder nahm Horbehedti die Gestalt der geflügelten Sonne an; da floh der Rest der Feinde aus Furcht schon vor dem Beginn des Kampfes[1]). Dieser Mythus, eingemeißelt unter Ptolemäus XVI. Cäsarion, spielt auf Erden und ist zum Teil vermenschlicht; aber die naturhafte Grundlage ist so deutlich, daß sie keiner weiteren Begründung bedarf. Wie Re-Harachte ist auch Horbehedti ein Mensch, der nur vorübergehend als geflügelte Sonne erscheint; die beigefügten Darstellungen zeigen beide als Menschen. Besonders eigentümlich ist nun den Mythen von Edfu, daß die Gegner des Sonnengottes bald Menschen bald Tiere, genauer Wassertiere wie Krokodil und Nilpferd sind[2]). Damit erklärt sich der Unterschied zwischen Esra und Daniel: Während der Menschensohn Esras mit Menschen kämpft, müssen seine Feinde nach Daniel ursprünglich Wassertiere gewesen sein. Das ist auch in Ägypten, wo der Sonnengott am Tage wie in der Nacht mit seiner Barke die Wasser befährt, das Ältere; erst als der Mythus verblaßt, werden die Tiere in Menschen verwandelt. Als Hauptgegner freilich gelten, wie im Testament Josephs und in der Offenbarung Johannis, so auch in Ägypten die Kriechtiere oder die Schlange, mag man nur an Apophis oder an Set denken. Die Einwirkung des ägyptischen Horusmythus auf die Apokalypsen Daniels und Esras ist um so einleuchtender, als unabhängig davon auch Off. Joh. 12 auf einen Horusmythus zurückgeführt werden konnte.

Auch Einzelheiten werden von ägyptischen Vorstellungen aus verständlich, wie der große Berg, auf den der Menschensohn fliegt; man wird ihn jetzt genauer mit dem Berg des Sonnenaufgangs oder wahrscheinlicher dem des Sonnenunterganges identifizieren dürfen. Vielleicht aber fällt von hier aus auch Licht auf die merkwürdigen Gestalten des friedlichen Heeres, das der Menschensohn zu sich ruft, nachdem er vom Berge herniedergestiegen ist. Steht ein ägyptischer Sonnengott im Hintergrunde, so würde man sich zunächst daran erinnern, daß sich Re nach der Besiegung seiner Feinde im Horizont niederläßt[3]). Wenn er dann die nächtliche Fahrt antritt, jubeln ihm die Toten zu[4]). Aber neben den Fröhlichen nahen ihm auch viele andere Gestalten, wie sie uns z. B. in den Darstellungen des Buches Amduat

---

[1]) Vgl. Roeder (bei Roscher) s. v. „Sonne“ Sp. 1175.

[2]) Roeder (bei Roscher) s. v. „Set“ Sp. 761, 54ff.

[3]) *Re ließ sich in seinem Horizont nieder, als seine Feinde vernichtet waren,* heißt es einmal auf dem Naos von Pasa el-Henne (Roeder s. v. „Sonnengott“ Sp. 1199, 8ff.).

[4]) *Wenn du aufgehst über den Köpfen der Höhlenbewohner (= Toten), jubeln sie dir zu* (ebd. Sp. 1185, 53f.).

(zurückzog; kleidete; und; Norden; Nilpferden;) Unleserliche Worte.

entgegentreten. Da gibt es Frauen, die weinen und klagen, Männer, die Opfergaben darbringen, vor allem das Horusauge, Dämonen, die Seelen zerschneiden und Schatten einsperren, und sie alle verehren den Sonnengott[1]). An die Totenwelt zu denken, empfiehlt sich besonders auch deswegen, weil der Apokalyptiker selbst diese Gestalten auf die ins Jenseits entrückten zehn Stämme gedeutet hat. Wenn diese Kombination richtig ist, so würde man den ägyptischen Sonnengott, das Vorbild des Menschensohnes, weder als Re noch als Horus, sondern als Osiris bezeichnen, den Herrscher der Toten. Hier muß es genügen, diese Möglichkeit zu erwägen und vor allem zu betonen, daß in der synkretistischen Religion der Ägypter, zumal der Spätzeit, verschiedene Göttergestalten mit einander verschmolzen sind.

Die Mythen der Ägypter, die von dem Kampf des Sonnengottes mit seinen Feinden erzählen, sind sehr mannigfaltig und weichen oft von einander ab; in der Regel sind sie eng verflochten mit den Kämpfen des Horus gegen Set. Es kann daher von diesem Gesichtspunkt aus nicht befremden, daß die Gegner des Menschensohnes in IV Esra auf andere Weise beseitigt werden als bei Daniel. Dort verbrennt er sie selbst durch das Flammenfeuer, das von ihm ausgeht, hier dagegen wird das (vierte) Tier aus dem Wasser geholt, vor Gericht gebracht, und auf Grund der Verurteilung wird sein Leib vernichtet und dem Feuerbrand überliefert[2]). Daß der Drache Apophis, der Gegner des Sonnengottes, in die Flamme fällt, ist eine häufige Vorstellung[3]); es ist auch das natürlichste, daß Wassertiere durch Feuer zu Grunde gehen. Gerichtsszenen aber spielen eine besondere Rolle in dem Kreis der mit Osiris verbundenen Sagen, und wieder ist es ein Horusmythus, der sich mit der Vision Daniels aufs engste berührt. Nach einem Papyrus der Spätzeit[4]) setzten die Götter Re, Thot, Schow und Tefenet ihren Sohn Horus auf den Thron seines Vaters Osiris; sie warfen daher seinen Feind Set nieder und brachten ihn nach der geheimen Richtstätte, wo Horus ihn vernichtete.

5. Das sakramentale Essen des Menschensohnes.

Im äthiopischen Henoch heißt es vom Menschensohn[5]):

In ihm wohnt der Geist der Weisheit
und der Geist, der Einsicht verleiht,
der Geist der Wahrheit und der Kraft
und der Geist derer, die in Gerechtigkeit entschliefen.

Die ersten drei Zeilen sind ein fast wörtliches Zitat aus einer messianischen Weissagung Jesajas[6]). Um so auffallender ist die vierte Zeile, die von

[1]) Erman: Religion² S. 126ff.
[2]) Dan. 7 11. [3]) Roeder s. v. „Sonnengott" Sp. 1198 Z. 41ff.
[4]) Roeder s. v. „Set" Sp. 761 nach Pap. Salt. 825; 4, 7–5, 8; einen Prozeß zwischen Horus und Set kennt auch Plutarch: *De Iside* 19.
[5]) I Hen. 49 3. [6]) Jes. 11 2.

israelitischen Anschauungen aus völlig unverständlich ist; nur die Bezeichnung der frommen verstorbenen Juden als der *in Gerechtigkeit Entschlafenen* ist auch sonst geläufig[1]). Die modernen Exegeten pflegen das vorliegende Wort in unerlaubter Weise zu allegorisieren[2]), aber für die unbefangene Betrachtung kann es keinen anderen Sinn haben als den, daß sich in dem Menschensohn der Geist der Abgeschiedenen inkorporiert[3]). Es handelt sich demnach um eine animistische Vorstellung, die man am sinnlichsten auf ein Essen der Toten zurückführen kann; sie mag aber von dem Verfasser der Messiasreden schon etwas mehr vergeistigt sein.

Der animistischen Idee ist die sakramentale aufs engste verwandt, die uns im Johannes-Evangelium begegnet, wiederum, was bisher nicht genügend beachtet worden ist, im Anschluß an den Menschensohn[4]): *Das Brot, das ich gebe, ist mein Fleisch für das Leben der Welt ... Ich sage euch, wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes eßt und sein Blut trinkt, habt ihr kein Leben in euch. Wer mein Fleisch kaut und mein Blut trinkt, hat ewiges Leben, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage. Denn mein Fleisch ist die wahre Speise und mein Blut der wahre Trank. Wer mein Fleisch kaut und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm.* Durch das sakramentale Essen wird eine körperliche Gemeinschaft zwischen dem Menschensohn und dem Gläubigen hergestellt; beide werden eins, er ist sie und sie sind er, er wohnt in ihnen und sie wohnen in ihm. Das ist genau dieselbe Vorstellung wie im Henoch, nur hier von den Toten auf die Lebenden übertragen. Aber die Gemeinschaft, die schon im Leben begonnen hat, setzt sich im Tode fort, ja sie wird dann erst recht wirksam. Denn gerade weil sie mit dem Menschensohne eins sind, müssen sie notwendig auch sein Schicksal teilen; ersteht er zu neuem Leben, so gilt dies auch für sie. Eben dies ist der Zweck des sakramentalen Essens: es soll durch die körperliche Gemeinschaft mit dem Menschensohn dem Gläubigen die Auferstehung und das ewige Leben gewährleisten.

Daß dies der ursprüngliche Sinn des Abendmahles war, daran kann nach dem ältesten, bei Paulus[5]) überlieferten Zeugnis kein Zweifel sein. In den Worten *für euch,* die Matthäus[6]) richtig erklärt *zur Ver-*

---

[1]) τοῖς μετ' εὐσεβείας κοιμωμένοις II Makk. 12_{45}.

[2]) So sagt z. B. Beer (bei Kautzsch): „Der Messias verwirklicht die eschatologische Hoffnung der entschlafenen Frommen." Wörtlich ebenso Charles II, S. 217: *He perfectly realizes the eschatological hopes of those who in the post were faithful.*

[3]) Ev. Joh. 6_{51-56}.

[4]) Diese Auffassung hat mir Gunkel vorgeschlagen.

[5]) I Kor. 11_{23}ff.; vgl. 10_{15}ff.

[6]) Matth. 26_{28}. Bousset: Kyrios Christos S. 288 versucht vergeblich, das ὑπὲρ ὑμῶν, das in allen Texten, wenn auch an verschiedener Stelle, überliefert ist, aus der Urtradition zu entfernen. Die Beziehung zum Sühnetode Christi, die überall vorliegt, läßt sich nicht leugnen; oder man kommt zu den üblichen willkür-

gebung der Sünden, kommt derselbe Gedanke zum Ausdruck wie bei Johannes; denn Sündenvergebung bedeutet Leben und Auferstehung. Sekundär spielt bei Paulus eine zweite Anschauung hinein, die bei den Synoptikern noch fehlt: Das Abendmahl ist zur Erinnerung an den Tod Christi bestimmt. Aber auch bei ihm tritt die Auffassung eines Gedächtnismahles zurück gegenüber der sakramentalen Idee; die Hauptsache ist die κοινωνία, aber nicht die Gemeinschaft im allgemeinen Sinne, sondern speziell die Gemeinschaft mit dem Tode Christi: *Denn so oft ihr dies Brot eßt und den Becher trinkt, verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis er kommt.* Das wird deshalb so stark betont, weil mit dem Tode Christi das Leben unlöslich verknüpft ist. Paulus sagt dies nicht ausdrücklich, setzt es aber voraus, wenn er in demselben Zusammenhang den Tod einzelner Gemeindeglieder nur daraus zu erklären weiß, daß sie Leib und Blut des Herrn unwürdig verzehrt haben. Das Sakrament sollte also, wie Ignatius[1]) formuliert, ein φάρμακον ἀθανασίας sein, das vor dem Tode schützt, weil es mit dem Tode und darum auch mit dem Leben des Herrn einig macht.

Für Paulus, unsern ältesten Zeugen, ist das Abendmahl ein Götteressen, wie die Gleichstellung beweist mit den sakramentalen Mahlzeiten der Heiden, die am Tisch der *Dämonen,* d. h. der heidnischen Götter, teilnehmen. Die Idee des Götteressens ist in der Religionsgeschichte sehr selten, viel seltener, als man bisher auf Grund unscharfer Fragestellungen anzunehmen geneigt war[2]). Ob sie in den Kultmahlen der Mithras- und Attismysterien vorliegt, kann hier auf sich beruhen, da diese Religionen auf das Urchristentum nicht eingewirkt haben können[3]). Wichtig ist aber die Beobachtung, daß das Götteressen bei den Ägyptern eine große Rolle gespielt hat. Sieht man von fernliegenden Beispielen ab[4]), so beschränken sich die Belege auf den Totenglauben. Unter allen Gaben, die man den Toten bringt, wird an erster Stelle das Horusauge genannt, so sehr, daß schließlich jedes derartige Geschenk *Horusauge* heißen kann[5]). Ursprünglich aber soll der Tote dies Auge essen nach dem Vorbild des Osiris, der es einst von Horus selbst erhielt und dadurch *beseelt und mächtig* ward[6]). Wie der tote Osiris durch dies Stück Götterfleisch neue Lebenskraft gewann, so soll sich das Wunder an jedem Verstorbenen wiederholen.

---

lichen Konstruktionen, die das Abendmahl als eine Feier des historischen Jesus erweisen sollen.

[1]) Eph. 20 2.

[2]) Vgl. die treffliche Untersuchung von Edgar Reuterskiöld: Die Entstehung der Speisesakramente. Heidelberg 1912.

[3]) Im übrigen vgl. besonders Albrecht Dieterich: Eine Mithrasliturgie². Leipzig 1910. S. 100ff.; C. Clemen S. 185ff.

[4]) Wiedemann: Die Toten und ihre Reiche. Leipzig 1900. S. 18: „Wer wahrhaftig werden will, verzehrt die durch ein kleines Bild der Wahrheitsgöttin vertretene Wahrheit."

[5]) Erman: Religion² S. 152. [6]) Ebd. S. 41.

Ähnliche animistische Vorstellungen begegnen uns öfter, besonders in Verbindung mit dem Könige, der ja vor allem göttliche Macht besitzen muß. So wird der verstorbene Pharao, der den himmlischen Thron besteigen soll, in einem interessanten wild-phantastischen Text[1]) als ein Jäger geschildert, der die Sterne des Himmels fängt und *der Menschen ißt und von Göttern lebt, ... der ihren Zauber ißt und die Verklärten verschluckt,* um sich die Kräfte aller Lebewesen anzueignen. Auch hier ist Osiris das Vorbild gewesen; denn bisweilen gilt auch er als Jäger, der *seine Beute* fortschleppt[2]) und die Toten in sich aufnimmt[3]). Besonders deutlich wird dies von dem Könige Osiris ausgesagt: *Osiris, du bist als König von Ober- und Unterägypten gekrönt worden, weil du dich der Götter bemächtigtest und ihrer Seelen*[4]). Daß dies animistisch zu verstehen ist, lehrt ein Spruch über Set, den großen Gegner des Osiris: *Jener Gott, der die Seelen raubt und die Sünder verschluckt und von Aas lebt, das ist Set*[5]). So würde es einen Ägypter nicht befremden, wenn es hieße, daß in Osiris *der Geist derer wohnt, die in Gerechtigkeit entschlafen sind;* Osiris hat, so würde er erklären, die Frommen gegessen, wie Set die Sünder verschluckt hat, und eben dadurch ist Osiris das Musterbeispiel aller Gerechten, Set aber dasjenige aller Gottlosen geworden. Sieht man in dem Verfasser der Messiasreden Henochs einen ägyptischen Juden, so würde man, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, begreifen, wie er mit den altisraelitischen Ideen vom messianischen König ägyptische Anschauungen vom König Osiris zusammenschweißen konnte.

Aber auch der Zusammenhang mit dem Abendmahl ist unverkennbar. Denn das, was nach diesen Zeugnissen in Ägypten vorliegt, sind Speisesakramente, um Leben und Kraft zu erlangen; zu diesem Zweck ißt man die Götter und speziell das Götterauge des Horus. Nun wird man vielleicht dagegen einwenden, es handle sich nur um Speisesakramente der Toten, während das Christentum solche der Lebendigen voraussetzt. Aber zunächst ist zu betonen, daß der Zweck in beiden Fällen derselbe ist: sich das ewige Leben durch die Eßgemeinschaft mit dem Gotte zu verschaffen,

---

[1]) Erman: Religion² S. 106f. Diesen Text hat schon Dieterich zum Verständnis der Sakramente herangezogen.

[2]) Ebd. S. 104. [3]) Vgl. ebd. S. 110 Anm. 64.

[4]) Ebd. S. 114. Der Wortlaut des Spruches legt das animistische Verständnis nahe. Gerade weil Osiris durch dies Zauberessen die Kraft aller Götter in sich aufgenommen hat, ist er zu einem mächtigen König geeignet. Erman erklärt allerdings anders im Anschluß an den Mythus der Himmelsgöttin Nut, von der dasselbe ausgesagt wird; aber seine Deutung ist nicht überzeugend. Der Spruch ist nicht von Nut auf Osiris, sondern umgekehrt von Osiris auf Nut übertragen worden; das Königtum paßt nur auf Osiris.

[5]) Roeder (bei Roscher) s. v. Set Sp. 767. Dasselbe tun die Totenrichter des Osiris: *Sie leben von den Übeltätern und verschlucken ihr Blut.* Erman: Religion² S. 119.

der das ewige Leben besitzt. Wie der Tote gleich Osiris das Horusauge verzehrt, um dadurch beseelt zu werden, so wird er nach anderen Vorstellungen den Osiris selbst gegessen haben; ein genauer Beleg dafür fehlt freilich, aber diese Anschauung entspricht völlig dem Ideenkreis, den wir hier kennen gelernt haben, war doch kein anderer Gott ein so sicherer Bürge für Auferstehung und Leben wie gerade Osiris. Mit ihm durch ein Speisesakrament eins zu werden, mußte der sehnlichste Wunsch des Verklärten sein. Die Identität des Toten mit Osiris ist ja ein geläufiges Dogma der ägyptischen Religion, klassisch formuliert in dem Satze: *So wahr Osiris lebt, wird auch er leben; so wahr Osiris nicht gestorben ist, wird auch er nicht sterben; so wahr Osiris nicht vernichtet ist, wird auch er nicht vernichtet werden*[1]). Der sicherste Weg aber, ein zweiter Osiris zu werden, war das Speisesakrament der Toten.

Von da ist nur noch ein Schritt zu dem Speisesakrament der Lebenden: Man ißt den verklärten Osiris schon bei Lebzeiten, um der Wohltat der Auferstehung teilhaftig zu werden. Obwohl auch dafür ein direkter Beleg fehlt, läßt sich doch Folgendes dafür geltend machen: Erstens muß das, was man von den Toten aussagt, überhaupt auf die Lebenden zurückgeführt werden; das Leben in der Totenwelt ist im Grunde nichts anderes als eine Widerspiegelung des Lebens hier auf Erden, wenngleich einzelne Züge stärker betont werden. Wie die religionsgeschichtlichen Forschungen gezeigt haben, gehen ja die Speisesakramente in die Zeit des Kannibalismus zurück; uralte Erbstücke der Menschheit sind in Ritus und Formel konserviert worden. Zweitens: Wenn Osiris zum König von Ägypten gekrönt wird, nachdem er *sich der Götter und ihrer Seelen bemächtigt* hatte, so wird hier tatsächlich das Speisesakrament eines Lebenden vorausgesetzt. Wir kennen die griechisch-römische Zeit Ägyptens, die für uns hauptsächlich in Betracht kommt, viel zu wenig, um mit Sicherheit feststellen zu können, was damals wirklich in Ägypten an Bräuchen vorhanden war. Immerhin darf man drittens einen Zaubertext anführen, den schon Reitzenstein[2]) zum Verständnis des christlichen Abendmahles herangezogen hat. In der gegenwärtigen Form handelt es sich um einen weitverbreiteten Liebeszauber: Isis soll in Liebe zu Osiris entbrennen und ihn überall suchen, nachdem er sie verlassen hat. Der Liebeszauber ist sicher sekundär, da Isis bereits Geliebte und Gattin des Osiris ist. Er knüpft indessen in eigenartiger Weise an ein Ereignis aus dem Leben des Osiris an, das wie die anderen Aussagen über Osiris, z. B. über seine Ertränkung, aus einer damals geläufigen, uns unbekannten Variante der Sage stammen muß. So darf man zwar die Deutung anfechten, der Sagenzug selbst ist nicht *ad hoc* erfunden.

---

[1]) Erman: Religion² S. 111.

[2]) Die hellenistischen Mysterienreligionen S. 51. 204. Vgl. Griffith: The demotic magical Papyrus of London and Leiden S. 107.

Demnach gab Osiris der Isis vor seinem Tode sein Blut in einem Weinbecher zu trinken. Da nun die Osirissage von Anfang bis zu Ende ätiologischen Charakter trägt und alle Riten, die mit dem Tode zusammenhängen, erklären will, so kann man schwerlich bezweifeln, daß auch hier die Einsetzung eines allgemeinen Brauches beschrieben werden soll. Was Osiris und sein Kreis getan haben, ist vorbildlich für alle Menschen; wie Isis das Blut des Osiris getrunken hat, so ahmen es fortan die Gläubigen nach. Gewiß kommt in dem Ritus auch die Liebe zu dem verstorbenen Osiris und die Erinnerung an seinen Tod zum Ausdruck, aber die Hauptsache ist das sakramentale Trinken des Götterblutes, das man nach allen sonstigen Analogien der ägyptischen Religion nur als sichere Bürgschaft für Auferstehung und ewiges Leben auffassen kann. Der Blutbecher des Osiris, vor seinem Tode von ihm selbst den Seinen gereicht, und der Blutbecher Christi in der Nacht, da er verraten ward, können so wenig von einander getrennt werden, wie das Abendmahl überhaupt und das ägyptische Speisesakrament des Osiris. Wenn auch noch nicht alle Einzelheiten zu belegen sind, so sind doch die wesentlichen Züge in Ägypten nachweisbar: Die magische, durch das Götteressen herbeigeführte Gemeinschaft, die dem Toten das Leben gewährleisten soll; die Erinnerung an den Tod dessen, der dies Sakrament gestiftet hat, und die Liebe zu ihm, die alle Teilnehmer verbindet; das Blut, das als Wein in den Becher fließt. Vor allem aber, was wichtiger ist als alle Einzelheiten: Während das Sakrament des Menschensohnes in der urchristlichen Gemeinde mit einem Male auftaucht, ohne daß man seine Entstehung von der jüdischen Gedankenwelt aus begreift, sieht man in Ägypten alle die Elemente, aus denen ein Osirissakrament erwachsen ist oder wenigstens erwachsen konnte. Der ägyptische Totenglaube ist demnach der Mutterboden der christlichen Speisesakramente.

Siebentes Buch

Die ägyptische Messiashoffnung

I. Überblick über die prophetische Literatur in Ägypten.

1. Die wunderbare Geburt der Gottessöhne (Pap. Westcar).

Adolf Erman: Die Märchen des Papyrus Westcar (Mitteil. aus den orient. Sammlungen der Kgl. Museen zu Berlin, Heft 5. 6) Berlin 1890; Ders.: Aus den Papyrus der Kgl. Museen. Berlin 1899, S. 30ff.; G. Maspero: Contes populaires[3]. Paris [o. J.], S. 21ff.; Ranke AOTB I 217ff. [2. Aufl. S. 66f.].

Der Papyrus Westcar stammt aus dem Anfang der Hyksoszeit (um 1750 v. Chr.), aber die Märchen, die er enthält, sind *„wahrscheinlich noch um einige Jahrhunderte älter"* (Erman).

Dem Könige Cheops (um 2900 v. Chr.) werden im Kreise seiner Familie Wundergeschichten erzählt. Drei Söhne, wie es heißt, berichten von Zauberern aus vergangenen Zeiten, der vierte aber weiß von einem noch lebenden Zauberer. Dieser wird sofort herbeigeholt und verrichtet allerlei Wunder; so muß er eine Gans wieder lebendig machen, der man den Kopf abgeschnitten hat, und ähnliches mehr. Das ist die Einleitung, die das Folgende beglaubigen soll: Ein Mensch, der so unheimliche Kräfte besitzt, kann gewiß auch die Zukunft richtig voraussagen.

Der König verlangt nun von ihm, er solle ihm die Schlösser vom Hause des Gottes Thot bringen. Aber dieser behauptet, das könne er nicht. *„Das wird vielmehr der älteste von den drei Söhnen tun, die jetzt von der Red-dedet geboren werden sollen."* Auf seine Frage erfährt der König, daß sie die Frau eines Priesters Re sei und von diesem Gotte selbst empfangen habe. Der Gott habe ihr auch verheißen, daß die Kinder Könige von Ägypten werden sollten und daß der älteste von ihnen Hoherpriester zu Heliopolis sein werde. Als der Pharao das hört, wird er sehr betrübt; denn wenn die Prophezeiung eintraf, war es mit seiner Dynastie vorbei. Der Zauberer bemüht sich, ihn zu trösten: *Dein Sohn, sein Sohn, einer von ihnen*; d. h. es werde noch drei Generationen dauern, bis das neue Geschlecht den Thron besteige. Der König erkundigt sich dann nach dem genauen Datum der Geburt; er will, unter dem Vorwand den Tempel des Re zu besehen, die Kinder besuchen, was aber der Zauberer zu verhindern[1]) scheint. Dieser wird darauf mit großen Ehren entlassen.

Wie der Prophet gesagt hat, so geschieht es. Als die Zeit der Red-dedet herannaht, erscheinen fünf Gottheiten, als fahrende Spielleute verkleidet, um ihr bei der Entbindung zu helfen. Die Kinder kommen gleich im Königsschmuck zur Welt mit Gliedern aus Gold und einem Kopftuch

---

[1]) Erman denkt an eine Erleichterung; aber kommt der König wirklich hin, und darf er überhaupt hinkommen?

aus echtem Lapislazuli, als wären es Königsstatuen[1]). Sie erhalten von ihnen einen Namen: Weserkaf, Sahure und Keku, und zugleich die Verheißung der Königsherrschaft. Als Patengeschenk hinterlassen ihnen die Gottheiten Königskronen und legen sie heimlich in einen Gerstensack, den sie in einer Kammer verschließen lassen, bis sie wieder von ihrer Spielfahrt zurückkehren.

Vierzehn Tage später wird das Mädchen in die Kammer geschickt, um Gerste zu holen. Da hört sie die Kronen singen, reden, musizieren, tanzen, wie man es sonst nur für einen König tut; sie kann sich das nicht erklären. Als aber die Mutter kommt, durchschaut sie sofort den Zusammenhang mit der Geburt ihrer Kinder und verschließt das Göttergeschenk sorgfältig in einer Gefäßkammer. Sie erzählt ihrem Manne davon, und beide freuen sich über die Maßen.

Nach einiger Zeit erzürnt sich die Mutter mit der Magd und läßt sie züchtigen. Die aber entläuft und will die Geburt der Königskinder dem Cheops verraten, in der rachsüchtigen Hoffnung, der Herrscher werde sie töten. Aber beim Wasserschöpfen wird sie von einem Krokodil fortgeschleppt. Damit bricht der erhaltene Text ab.

Gewiß drohten den Kindern einst noch weitere Gefahren, da der regierende König durch den Zauberer von ihnen gehört hat und die Mutter aufsuchen will. Indessen der Schluß kann jedenfalls nur sein, daß die Gottheit über den Kindern wacht, sie gegen alle Nachstellungen schützt, sie zu Königen von Ägypten macht und dem Ältesten zugleich das Hohepriestertum von Heliopolis anvertraut. Auch mußte erzählt werden, wie dieser die Schlösser vom Hause des Gottes Thot (zu Cheops?) bringt.

Aus der Geschichte wissen wir, daß die Dynastie, der Cheops angehörte (IV. Dynastie), bald darauf durch die V. Dynastie gestürzt wurde. Diese stand in besonders enger Beziehung zur Priesterschaft des Sonnengottes von Heliopolis. Ihre Könige bezeichneten sich nicht nur als Kinder des Re, sondern wollten auch als seine leiblichen Söhne gelten. Da die V. Dynastie etwa um 2750 v. Chr. zur Regierung kam, so mußte das vorliegende Märchen um 2700 v. Chr. entstanden sein; denn die Namen der drei Kinder der Red-dedet entsprechen den drei ersten Königen der V. Dynastie. Die im Märchen enthaltene Prophezeiung ist also ein *vaticinium ex eventu* und die ganze Erzählung eine Huldigung für das neue Königsgeschlecht.

2. Das Orakel von Buto (Herodot II 131).

Mykerinos, der Sohn des Cheops, war ein milder und gerechter Herrscher. Trotzdem traf ihn zunächst das Unglück, daß seine Tochter starb, das einzige Kind in seinem Hause. Nach deren Tode begegnete ihm ein

[1]) Die Könige und die Seligen haben nach ägyptischem Glauben im Unterschiede von den Menschen blaue (lapislazuli-farbene) Haare; auch bei Homer sind die Haare der Götter meist κυάνεος.

zweites Unglück. Das Orakel von Buto verkündete ihm, er werde nur noch sechs Jahre leben und im siebenten Jahre sterben. Er machte darauf der Göttin bittere Vorwürfe, da er ein frommer Mann sei, anders als sein Vater und Vatersbruder, die sich um die Göttin nicht gekümmert hätten. Da erhielt er ein zweites Orakel: Gerade darum werde sein Leben verkürzt, weil er nicht getan habe, was er hätte tun sollen; denn Ägypten solle 150 Jahre unglücklich sein. Die beiden Könige vor ihm hätten sich danach gerichtet, er aber nicht. Fortan genoß Mykerinos sein Leben, machte die Nacht zum Tage und verdoppelte so die sechs Jahre, die ihm noch zu leben vergönnt war.

3. Das Orakel des Amenophis (Josephus c. Ap. I 26, 228ff.).

Literatur bei Schürer III[4] S. 529ff.; Ranke AOTB I S. 209 [2. Aufl. S. 50f.]. — Über den weisen Amenophis, den historischen Zeitgenossen des Königs Amenophis III. (um 1400 v. Chr.), der in ptolemäischer Zeit göttlich verehrt wurde und dem man damals griechische Spruchweisheit unterschob, vgl. Sethe: Amenhotep, Sohn des Hapu (Ägyptiaca, Festschrift für Georg Ebers) S. 107ff.; U. Wilcken: Zur ägyptisch-hellenistischen Literatur (ebenda) S. 142ff.; Eduard Meyer: Ägyptische Chronologie S. 92ff.

König Amenophis begehrte, die Götter zu schauen. Sein weiser Namensvetter Amenophis, Sohn des Paepis, verkündete ihm die Erfüllung dieses Wunsches, wenn er das Land von den Aussätzigen und den anderen Befleckten reinige. Der König brachte 80000 Kranke zusammen und verbannte sie in die Steinbrüche östlich vom Nil, damit sie dort arbeiteten und getrennt seien von den Ägyptern[1]). Unter den Vertriebenen waren auch einige mit Aussatz behaftete Priester. Da fürchtete der weise Amenophis den Zorn der Götter, *wenn sie diese vergewaltigt sähen*[2]). Er habe hinzugefügt, daß sich gewisse Leute mit den Aussätzigen verbänden und sich Ägyptens auf 13 Jahre bemächtigen würden. Dann habe er sich selbst getötet, nachdem er diese Worte dem Könige in einer Schrift hinterlassen hätte. Nach einiger Zeit baten die Aussätzigen den Herrscher, er möge ihnen die Stadt der Hirten (= Hyksos) überlassen, und so überwies er ihnen Auaris. Dort wählten sie sich den Osarsiph (= Moses), den Priester von Heliopolis, zum Führer; darauf gingen sie zu den verjagten Hirten nach Jerusalem und holten sich von dort 200000 Mann nach Auaris. Amenophis aber mußte ihnen das Reich auf 13 Jahre überlassen und nach Äthiopien fliehen.

So erzählt Josephus nach Manetho, dem man diese Sage mit Unrecht abgesprochen hat. Manetho folgt sonst allerdings zuverlässigen schriftlichen Urkunden, aber hier betont er selbst die Unzuverlässigkeit der mündlichen

---

1) Lies εἶεν κεχωρισμένοι mit Holwerde.

2) εἰ βιασθέντες ὀφθήσονται. Subjekt sind die Aussätzigen, nicht die Götter, wie andere verstehen; denn die Götter werden nach dieser Erzählung gar nicht gezwungen zu erscheinen.

Legendenbildung[1]) und bewährt gerade damit seine Gewissenhaftigkeit. Josephus berichtet dieselbe Sage noch in zwei anderen Fassungen[2]), die das Orakel nicht enthalten und auch sonst in Kleinigkeiten abweichen. Außer diesen und anderen jüngeren Varianten ist uns auch eine ältere überliefert, aus der hervorgeht, daß schon Hekataios von Abdera (305—285) die Grundzüge der Sage gekannt hat[3]).

Ehe der Stoff die von Manetho aufgegriffene Form erhielt, muß er bereits eine lange Geschichte hinter sich gehabt haben. Die *Unreinen* war ursprünglich eine Bezeichnung der Fremden und speziell der Hyksos, deren Hauptstadt Auaris im Nildelta war. Später deutete man den Ausdruck in boshaftem Sinne um und verstand unter den *Unreinen* die Kranken und Aussätzigen. Als der Antisemitismus Mode ward, ersetzte man die Hyksos durch die Juden oder kombinierte beide miteinander.

Das auch sonst in ägyptischen Sagen beliebte Motiv des Gottschauens[4]), das in anderen Fassungen der Osarsiph-Sage mit Recht fehlt, gehört nicht hierher oder ist völlig entstellt worden; denn es wird nicht erzählt, daß der Wunsch des Königs erfüllt worden sei. Man wird daher für die Entstehung der vorliegenden Rezension noch über das vierte Jahrhundert hinausgehen dürfen; wie stark schon im fünften Jahrhundert der ägyptische Antisemitismus blühte, haben uns ja jetzt die Papyri aus Elephantine gelehrt.

4. Das Orakel auf Ameni (Papyrus Golénischeff).

W. Golénischeff: Les papyrus hiératiques No. No. 1115, 1116A et 1116B de l'Ermitage impérial à St. Pétersbourg 1913; Ranke: AOTB I S. 204 [2. Aufl. S. 46ff.]; Alan H. Gardiner: *New literary works from ancient texts* II (*The Journal of Egyptian Archaeology* I² 1914, S. 100ff.).

Für die große Beliebtheit des Textes zeugt seine Verbreitung, sind doch einzelne Teile jetzt in sechs Fassungen bekannt. Unsere Hauptquelle ist der Petersburger Papyrus 1116B *recto*, der auch einen Text aus der Zeit Thutmosis III. enthält. Das prophetische Orakel, das etwas später hinzugefügt worden ist, mag also um 1400 v. Chr. niedergeschrieben sein. Die Anfangszeilen finden sich wieder auf einem Ostrakon in Liverpol, Z. 9—12 auf einer Schreibtafel des Britischen Museums, Z. 26—34 auf einem Ostrakon der Sammlung Petrie, Z. 35—75 auf einer Tafel des Kairener Museums.

Den Rahmen bildet eine der üblichen Erzählungen: Als Snefru (IV. Dynastie um 2950 v. Chr.) eines Tages Rat gehalten hat, bittet er, man möge ihm jemanden nennen, der ihm interessante Geschichten erzählen

---

[1]) διὰ τοῦ φάναι γράφειν τὰ μυθευόμενα καὶ λεγόμενα περὶ τῶν Ἰουδαίων.

[2]) Nach Chairemon I 32, 288ff. und Lysimachos I 34, 304ff.

[3]) Bei Diodor 40, 3. Vgl. weiteres bei Schürer III⁴ S. 151, Anm. 7.

[4]) Josephus selbst erinnert an die Sage von König Horus, die uns unbekannt ist; vgl. weiter Herodot II 42 und Greßmann: Mose und seine Zeit, S. 224 Anm. 5.

könne. Daraufhin empfiehlt man ihm einen Priester der Göttin Bastet von Bubastis. Der wird vor den Herrscher geführt und fragt ihn, ob sich die Geschichten auf die Vergangenheit oder auf die Zukunft beziehen sollten. Der König wählt das letztere und nimmt sogleich eine Papyrusrolle und eine Feder, um selbst das aufzuzeichnen, was der Priester verkündet (Z. 1—16).

Dem Orakel ist eine allgemeine Einleitung (Z. 16—26) vorangeschickt. Sie beginnt mit der Angabe des Verfassers und der Zusammenfassung des Inhalts: „Spruch des Vorlesepriesters Neferrohu, des weisen Kenners des Ostens, des Dieners der Göttin Bastet, geboren im Gau von Heliopolis, der brütete über das, was im Lande geschehen sollte, und nachdachte über die Lage im Osten, wenn die Asiaten kommen sollten in ihrer Macht und in ihrer Wut rasen sollten gegen die, welche die Ernte einsammeln, und ihnen die Ochsen vom Pfluge wegnehmen sollten. Und er sprach (Z. 17—20): *„Wohlan, mein Herz, beweine dies Land, aus dem du stammst!“* (Z. 20). Daran schließt sich eine in Einzelheiten nicht verständliche Klage über Ägypten: *„Das Land ist aufs äußerste zugrunde gerichtet, und nichts bleibt übrig. Keiner ist, der sich deswegen beunruhigt; keiner spricht, keiner handelt. Die Sonne ist verhüllt und scheint den Menschen nicht ins Antlitz“* (Z. 20—26).

Dann erst beginnt das eigentliche Orakel. Der erste Teil enthält eine Drohung (Z. 26—57): *„Der Fluß Ägyptens wird trocken werden; man wird ihn zu Fuß durchschreiten und das Wasser entbehren für die Schiffe. Der Flußlauf wird zu einer Sandbank . . . Der Südwind weht gegen den Nordwind; der Himmel wird nicht einen Wind allein haben. Ein schrecklicher Vogel wird in den Sümpfen des Deltas geboren werden; der baut ein Nest auf jeder Seite; die Leute haben ihn veranlaßt, sich zu nahen aus Mangel daran* (Z. 26—30). *Verschwunden sind alle die guten Dinge von ehedem, die Weiher mit Fischen und Vögeln. Das Land ist ins Unglück geraten, um die Beduinen zu ernähren, die es durcheilen. Denn Feinde erscheinen im Osten, und die Asiaten steigen hinab nach Ägypten.“* Die folgenden Sätze sind unklar (Z. 30—35). *„Die Tiere der Wüste kommen, um aus den Flüssen Ägyptens zu trinken, und sie halten ihre Rast auf deren Sandbänken, da niemand da ist, sie zu verscheuchen. Denn das Land ist in Unruhe, und niemand kennt den Ausgang* (Z. 36—38). *Dinge ereignen sich, die bisher nie geschehen sind. Man ergreift die Kriegswaffen, und das Land lebt im Aufruhr. Man stellt Pfeile aus Bronze her; die sind begierig nach blutiger Nahrung. Das Lachen wird ein Lachen des Schmerzes sein; niemand weint mehr des Todes wegen. Niemand verbringt die Nacht hungrig des Todes wegen; jedermann sorgt für sich selbst. Man sitzt sorglos im Winkel, während einer den andern erschlägt. Ich zeige dir, wie der Sohn zum Feinde, der Bruder zum Gegner wird, wie der Sohn seinen*

Vater tötet" (Z. 38—45)[1]. Die Beschreibung der sozialen Unordnung setzt sich fort, ohne daß man überall den Sinn scharf erfahren könnte. Auch der Kosmos gerät in Verwirrung: *„Die Sonne entfernt sich von den Menschen; sie scheint nur eine Stunde. Niemand merkt, daß es Mittag wird; sein Schatten ist nicht zu erkennen .... Ich mache dir das Untere zum Oberen ... Der arme Mann sammelt Schätze ...."* (Z. 45—57).

Dann wendet sich der Priester im zweiten Teil zur Verheißung (Z. 57—71): *„Ein König wird kommen von Süden, mit Namen Ameni, der Sohn eines nubischen Weibes, geboren in Oberägypten. Er empfängt die weiße Krone und ergreift die rote Krone, vereinigt die beiden Kronen und versöhnt Horus und Set .... Die Leute seiner Zeit werden sich freuen, denn dieser Edelgeborene[2] wird seinen Namen für alle Zeiten verewigen ... Die Asiaten fallen durch sein Schwert, die Libyer vor seiner Flamme, die Rebellen vor seinem Zorn und die Widerspenstigen vor seiner Majestät. Die Uräus-Schlange an seiner Stirn beruhigt ihm die Aufrührer. Man wird die Fürstenmauer bauen, um die Asiaten zu hindern, nach Ägypten hinabzuziehen, wenn sie nach gewohnter Weise um Wasser bitten, ihre Tiere zu tränken. Die Wahrheit soll wieder an ihren Platz kommen, die Lüge wird hinausgeworfen. Es wird sich freuen, wer den König schauen wird und ihm dienen. Wer klug ist, wird Wasser für mich spenden, wenn er sieht, daß erfüllt ist, was ich geweissagt habe."*

Auch dies Orakel läßt sich als *vaticinium ex eventu* genau datieren. Ameni muß, wie Eduard Meyer erkannt hat, Amenemhêt[3] I. (2000—1970 v. Chr.) sein, zumal wir auch aus der Sinuhe-Geschichte wissen, daß er die Fürstenmauern neu gebaut hat. Die Prophezeiung, die ihn verherrlicht und die Errichtung der Fürstenmauern als den Beginn einer neuen Ära feiert, muß aus seiner Zeit stammen oder wenigstens bald nachher entstanden sein.

5. Das Orakel des Töpfers.

K. Wessely: Neue griechische Zauberpapyrus (Denkschriften Wien. Akad. Phil.-hist. Kl. 42, 1893, S. 3ff.); U. Wilcken: Zur ägyptisch-hellenistischen Literatur (Ägyptiaca. Festschrift für Georg Ebers. Leipzig 1897) S. 146ff.; R. Reitzenstein: Ein Stück hellenistischer Kleinliteratur (Gött. Nachr. Phil.-hist. Kl. 1904, 4, S. 309ff.); U. Wilcken: Zur ägyptischen Prophetie (Hermes 1905, 40, S. 544ff.); Schubart (Ranke) AOTB I S. 207 [2. Aufl. S. 49f.].

---

[1] Der Schreiber der Kairener Tafel, der Ranke folgt, hatte Z. 40—44 des Petersburger Papyrus vergessen und sie dann am Schluß nachgetragen; Ranke S. 206 Z. 13—14 gehören also nicht an den Schluß, sondern an diese Stelle der Drohung.

[2] Wörtlich des *Sohnes eines Mannes* (im Gegensatz zum Sklaven, der als *Sohn keines Mannes* gilt). Gemeint ist der König, doch kann jeder Vornehme so bezeichnet werden. Der Ausdruck ist hier insofern auffällig, als vorher kein Vater des Königs genannt ist (Golénischeff).

[3] Von ihm besitzen wir auch *weise Lehren an seinen Sohn*; vgl. Erman: Aus den Papyrus der Kgl. Museen S. 43ff.

Die noch nicht abschließend veröffentlichten Papyrusfragmente stammen aus dem 2. und 3. nachchristl. Jahrhundert. Besonders unbefriedigend ist unsere Kenntnis der einleitenden Sage, die von einem Töpfer zur Zeit des Königs Amenophis handelt. Durch irgend einen Zufall kommt er in den Verdacht, ein Frevler und Gotteslästerer zu sein. Als ihm vor dem Könige der Prozeß gemacht wird, verteidigt er sich so, daß jener in Staunen gerät und seine Worte aufzeichnen läßt. Dementsprechend lautet der Titel der Schrift: ἀπολογία κεραμέως. Nach dem Zusatz μεθηρμενευμένη ... κατὰ τὸ δυνατόν will sie, so gut es ging, aus dem Ägyptischen übersetzt sein.

Der Hauptinhalt dessen, was uns erhalten ist, bildet ein Orakel über Ägypten. Der erste Teil spricht eine stark verstümmelte Drohung aus (R I 1—28): Es wird zunächst vom Nil geweissagt, der zu einem kleinen *Wässerchen* wird, und von anderen Dingen *wider die Natur,* durch die *das arme Ägypten* ins Unglück gestürzt wird. Der Sonnengott *will nicht sehen,* und darum verkümmern die Saaten. Dann ist von fremden *Gürtelträgern* (ζωνοφόροι) die Rede, die Ägypten verheeren. Dazu *kommt* vielleicht ein zweiter Feind, und als dritter *wird von Syrien aus der verhaßte König* das Land *besetzen,* auch *er von den Unheiligen* (αὐτὸς ἐκ τῶν ἀνοσίων), wie es scheint, geehrt und herbeigerufen. So wird Ägypten *verödet,* daß *nur Einige* von seinen Bewohnern *übrig bleiben*; die Gefangenen ziehen fort und *beklagen weniger ihr eigenes Leid als das jener,* die sie zurücklassen. Dann folgt (in einer nicht lesbaren Lücke) die Wendung zum Besseren.

Vom zweiten Teil, der Verheißung (R I 29—II 16), ist der Anfang ebenfalls schwer zu entziffern. Wenn der *allbeliebte König* auftritt, wird die Stadt der Gürtelträger[1]) zerstört werden, *und die dorthin überführten (Heiligtümer) sollen wieder nach Ägypten zurückkehren* (II 1). *Und die Stadt am Meere wird zum Trockenplatz für die Fischer, weil Agathos Daimon und Knephis nach Memphis gezogen sind, so daß mancher, der hindurchgeht, sagt: »Diese Stadt war einst eine allernährende, in der sich jedes Geschlecht der Menschen angesiedelt hatte«* (II 2—5). *Und dann wird Ägypten* frohlocken, *wenn der 55 Jahre gnädig regierende König von der Sonne her* (ἀπὸ Ἡλίου = aus dem Geschlecht des Re) *auftritt, der Geber des Guten, eingesetzt von der großen Göttin Isis, so daß die Überlebenden wünschen, die zuvor Gestorbenen möchten auferstehen, damit sie Anteil erhielten an dem Guten* (II 5—9). Am Ende dieser Ereignisse werden die Blätter wieder abfallen; und der Nil wird sich wieder füllen; Winter und Sommer werden wieder ihren richtigen Kreis laufen. Denn *in der Zeit der Typhonisten* (ἐν γὰρ τῷ τῶν Τυφωνίων) hatte sich die Sonne verfinstert; sie wird aber wieder aufleuchten, nachdem sie *die Strafe für die Bösewichter* und *die Dürftigkeit der Gürtelträger offenbart hat. Und Ägypten* —

[1]) Beduinen-Schurzträger.

Der Schluß des Papyrus meldet, daß der Töpfer mitten im Satz zusammenbrach. Der König Amenophis geriet in große Bestürzung über das, was jener verkündet hatte, ließ ihn in Heliopolis bestatten, legte das Buch in seinem heiligen Schatzhaus nieder und zeigte es gern allen Menschen.

Schon Wilcken hat die Weissagung über die *Stadt am Meere*, d. h. Alexandria (II 2—5), als einen späteren Zusatz ausgeschieden. Was unmittelbar vorhergeht, ist sicher Verheißung, und ebenso das, was unmittelbar folgt; die Drohung unterbricht daher den Zusammenhang. Das ist um so auffälliger, als sie durch ein bloßes τε angefügt wird. Dann wird man sich aber entschließen müssen, auch die Verheißung über den 55 Jahre herrschenden König (II 5—9) mit zu streichen. Denn der Umschwung ist bereits vorher mit dem *allbeliebten* König (I 31) eingetreten. In Wirklichkeit sind die beiden Könige, die nach dem überlieferten Text hintereinander regieren müßten, Konkurrenten, sofern sie beide den Messias spielen. So werden wir zwei Orakel annehmen: ein älteres über die Gürtelträger und ein jüngeres über Alexandria, beide in Drohung und Verheißung gespalten.

Das ältere Orakel ist leider auch nicht ungefähr zu datieren; denn wenn unter den Feinden auch der verhaßte Syrerkönig erscheint, so hilft uns das nichts. Wer die *Gürtelträger* sind, die als die Hauptgegner im Mittelpunkt stehen, wissen wir nicht. Daß sie mit den *Typhonischen*, d. h. den Fremden, identisch sind, ist sicher, ebenso wohl auch, daß sie nicht aus Syrien stammen, da der König von Syrien als besondere Größe neben ihnen genannt wird. Die Gleichsetzung mit den ἀνόσιοι (I 18), die Wilcken ursprünglich veranlaßt hatte, an die *Aussätzigen* des Manetho zu denken, und die er auch später festhielt, nachdem er diese Vermutung aufgegeben hatte, ist unwahrscheinlich, werden doch auch II 15 die κακοί und die ζωνοφόροι voneinander unterschieden; mit den κακοί oder ἀνόσιοι werden dort wohl einheimische Ägypter gemeint sein, vielleicht vaterlandslose Revolutionäre, die sich mit den Fremden verschwören. Im übrigen fehlen zeitgeschichtliche Anspielungen. Wenn Reitzenstein wegen der zurückgeführten Götterbilder speziell an Euergetes I. erinnert hat, so ist nicht nur auf Ptolemaios IV. zu verweisen, von dem dasselbe berichtet wird[1]), sondern es handelt sich hier um einen typischen Zug, der immer wiederkehrt; gebildet hat er sich natürlich im Anschluß an historische Tatsachen[2]), aber im Einzelfalle braucht ihm nichts Geschichtliches zu entsprechen. Will man der Unterschrift glauben, daß der griechische Text (wenigstens teilweise) aus dem Ägyptischen übersetzt worden ist, so kann man mit Wilcken auf eine ältere Grundlage raten, die aus der Zeit des Neuen Reiches stammt; aber der Name des Königs Amenophis ist der einzige Beweis dafür.

Das jüngere Orakel, das sich, wie Reitzenstein erkannt hat,

---

[1]) Spiegelberg: Demotische Inschriften (Catalogue général) S. 17.
[2]) Vgl. die von Krall a. a. O. (siehe Nr. 6) gesammelten Beispiele.

speziell gegen Alexandria richtet, muß der hellenistischen Zeit angehören und wird wohl von einem Propheten aus Memphis verfaßt worden sein. Da Memphis unter Euergetes II. (Ende des 2. Jahrh. v. Chr.) mächtig aufblühte, so ist damals die national-ägyptische Hoffnung auf den Untergang der verhaßten Griechenstadt Alexandria wohl begreiflich (Reitzenstein). Euergetes II. hat zwar nur 54 Jahre regiert, aber der Versuch, die 55 Jahre des Textes aus der Geschichte zu erklären, ist von vornherein abzulehnen; denn hier liegt kein *vaticinium ex eventu* vor, sondern der regierende Herrscher wird gefeiert, indem man ihm eine möglichst lange Regierungsdauer wünscht. Die Zahl 55 ist gewählt, weil sie eine tiefere Bedeutung hat.

6. Das Orakel des Lammes.

J. Krall: Vom König Bokchoris (in: Festgaben zu Ehren Max Budingers. Innsbruck 1898) S. 1ff.; Ranke AOTB I S. 206 [2. Aufl. S. 48f.]. – Über das Lamm vgl. Gutschmid: Philol. XI 1856 S. 532 (= Kleine Schriften I S. 278); Eduard Meyer: Ein neues Bruchstück Manethos über das Lamm des Bokchoris (ÄZ. 46, 1909, S. 135f.).

Der demotische Papyrus, der bisher nicht veröffentlicht, sondern nur aus der Übersetzung Kralls bekannt ist, stammt aus dem Jahre 7/8 n. Chr. Soweit der Text der noch erhaltenen Kolumnenreste lesbar ist, handelt es sich um eine Sage, die in der Zeit des Königs Bokchoris (XXIV. Dynastie 718 – 712 v. Chr.) spielt. Sie erzählt von einem wunderbaren Lamm, das damals Orakel verkündete. Der Titel: *Die Verwünschungen über Ägypten vom sechsten Jahre des Königs Bokchoris* zeigt, daß die Prophezeiung im letzten Regierungsjahre dieses Königs erging, also jedenfalls die auf den Tod des Bokchoris folgenden geschichtlichen Ereignisse im Auge hat. Damals drohte Ägypten die assyrische Invasion, war doch Sargon 720 schon bis fast an die ägyptische Grenze gedrungen und hatte doch der Pharao schon 715 Geschenke an Sargon gesandt. Wir werden also erwarten, von den Assyrern zu hören. In der Tat findet sich unter den Verwünschungen, die das Lamm ausstößt, auch der Name *Ninive,* und daher kann es nicht zweifelhaft sein, daß hier die Eroberung Ägyptens durch die Assyrer angedroht wird. Das Orakel muß also spätestens in der Mitte des 7. Jahrh. v. Chr. entstanden sein.

Die eigentliche Weissagung zerfällt in zwei Teile. Zunächst wird das Unheil geschildert: *Das Unheil ist groß in Ägypten,* und einzelne Städte wie Heliopolis im Osten, Hermopolis, Hebit (?) und Theben werden aufgefordert zu weinen. Dann heißt es ausdrücklich: *Es endete das Lamm die Verwünschungen,* d. h. hier sind die Drohungen zu Ende.

Auf eine Frage des Psenyris — wer das ist, wissen wir nicht — beginnt das Lamm aufs neue zu weissagen. Aber diesmal sind es keine Drohungen, sondern Verheißungen. Im Eingang ... *Vollendung von 900 Jahren, ich werde Ägypten schlagen* scheint die Zeit der Not auf

900 Jahre bestimmt zu werden. Darauf wird geschildert, wie der Gott sein Gesicht wieder gnädig Ägypten zuwendet, wie die Lüge vertrieben und das Recht wieder hergestellt wird. Die Kapellen der Götter Ägyptens, die *nach Ninive* gebracht waren, werden zurückgeführt, und Ägypten schwimmt wieder in Glück und Freude.

An die Prophetie schließt sich die Rahmen-Erzählung: Als das Lamm seine Sprüche vollendet hatte, starb es. Psenyris ließ es auf eine Barke schaffen und eilte zum König Bokchoris, um ihm die auf eine Papyrusrolle geschriebenen Orakel vorzulegen. Dieser befahl dann, das Lamm ehrenvoll *wie einen Gott* zu bestatten. Wie der Schluß, so muß auch die Einleitung von dem Lamm erzählt haben; die Prophetie war demnach von einer Sage eingerahmt, die, nach den Parallelen zu urteilen, stark märchenhaft gefärbt war.

Über das Lamm hat Aelian[1]) eine Notiz bewahrt, nach der es 8 Füße, 2 Schwänze, 2 Köpfe und 4 Hörner hatte, mit anderen Worten: es waren zwei Tiere zusammengewachsen, eine Mißgeburt, wie sie in der Natur wohl vorkommt, in der Kunst und Mythologie der Ägypter dagegen keine Rolle spielt. Die Notiz Aelians geht zurück auf Apion, den er auch sonst benutzt hat[2]). Apion wieder ist von Manetho abhängig, wenn er nicht aus mündlicher Überlieferung geschöpft hat. Denn es gibt noch eine zweite Tradition, die man auch auf Manetho zurückführen muß, wie Eduard Meyer gezeigt hat. Die griechischen Paroimiographen kennen ein Sprichwort: τὸ ἀρνίον σοὶ λελάληκεν *das Lamm hat zu dir gesprochen*[3]). Nach der dazu gehörigen Erläuterung hatte das Lamm vier Ellen lange König-Uräus mit Straußenfedern zu beiden Seiten auf dem Kopfe. Diese Überlieferung ist einfacher und darum vielleicht älter als die Aelians; beide Vorstellungen aber stammen nicht aus dem Mythus, sondern aus dem Märchen. Das Lamm der Apokalypse Johannis[4]) ist der letzte Ausläufer dieser Tradition.

Nach einer nur bei Africanus bewahrten Notiz, die ebenfalls auf Manetho zurückgeht, verkündete das Lamm 990 Jahre[5]). Wenn der Text richtig ist, wird man diese Zahl als Variante zu den 900 Unglücksjahren des demotischen Papyrus auffassen müssen. Da die Fremdherrschaft nach

---

[1]) Aelian: hist. an. XII 3: λέγουσιν Ἀἰγύπτιοι . . . ἄρνα καὶ ὀκτάπουν καὶ δίκερκον κατὰ τὸν Βόκχοριν τὸν ᾀδόμενον ἐκεῖνον γενέσθαι καὶ ῥῆξαι φωνήν. καὶ δύο κεφαλὰς ᾄδουσι τῆς ἀρνός, καὶ τετράκερω γενέσθαι φασὶ τὴν αὐτήν.

[2]) Wellmann im Hermes 31, S. 248ff.; Reitzenstein: Poimandres S. 145 Anm. 3.

[3]) Entnommen ist das aus der unter Plutarchs Namen überlieferten Schrift über die Sprichwörter der Alexandrier. O. Crusius: Plutarchi de proverbiis Alexandrinorum libellus 1886 Nr. 21. Die Erläuterung zu dem Sprichwort lautet: Αἰγύπτιοι τοῦτο ἀνέγραψαν ὡς ἀνθρωπείᾳ φωνῇ λαλῆσαν· εὑρέθη δὲ ἔχον βασίλειον δράκοντα ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ πτερωτόν, ἔχοντα μῆκος πήχεων δ' καὶ τῶν βασιλέων τινὶ λελάληκε τὰ μέλλοντα.

[4]) Vgl. besonders Apk. 5$_6$ und dazu Bousset in seinem Kommentar[5] S. 259.

[5]) ἐφ' οὗ ἀρνίον ἐφθέγξατο ἔτη ἐνακόσια καὶ ἐνενήκοντα.

Bokchoris, selbst wenn man die Äthiopen hinzunimmt, in Wirklichkeit nur ein halbes Jahrhundert dauerte, so ist das Orakel noch vor ihrem Ende entstanden, also vermutlich bald nach dem Tode des Bokchoris.

7. Der demotische Orakel-Kommentar.

E. Revillout in der Revue Egyptologique I 1880 S. 49ff. 145ff. II 1882 S. 1ff. 52ff.; Wilhelm Spiegelberg: Die sogenannte demotische Chronik des Pap. 215 der Bibliothèque nationale zu Paris (Demotische Studien Heft 7) Leipzig 1914; Eduard Meyer: Ägyptische Dokumente aus der Perserzeit (Sitzungsber. Berl. Akad. Phil.-hist. Kl. 1915. XVI S. 287ff.).

Revillout hielt den demotischen Papyrus anfangs für eine Chronik — seitdem hat er meist den falschen Namen „demotische Chronik" — bis er erkannte, daß es sich um Orakel und einen Kommentar dazu handle. Erst die Ausgabe von Spiegelberg hat eine wissenschaftliche Behandlung des Textes ermöglicht, zu dessen weiterer Aufhellung Eduard Meyer beigetragen hat. Der Text besteht aus umständlichen Orakelworten, die der Reihe nach meist durch ein *das heißt* auf Ereignisse aus der persischen und griechischen Zeit (4.—3. Jahrh.) gedeutet werden. Orakel und Deutung sind, wie es scheint, gleichzeitig, wohl am Schluß des 3. Jahrh. v. Chr., entstanden. Anfang und Ende des Textes, der in *Tafeln* (?) geteilt ist, fehlen. Die Orakel wollen vielleicht von Harsaphês stammen, dem Gotte von Herakleopolis, oder von dessen Priester.

Ein Beispiel: *Orakel der sechsten Tafel: Der letzte Monatstag ist und der letzte Monatstag wird sein. Voll ist (?) der 1. 2. 3. 4. 5, 6. Monatstag. Man gibt den 7. Monatstag dem Ptach. Das heißt: Das Ende der Untersuchungen wird geschehen, welche durch die obigen Götter gemacht werden. Pharao Amyrtäus, Pharao Nepherites I., Pharao Hakoris, Pharao Nepherites II., Pharao Nektonebo, Pharao Tachos König. Der Herrscher, der nach ihm kommt, wird die Angelegenheiten (?) von Memphis untersuchen (?).*

Ein zweites Beispiel: *Der vierte Herrscher, der nach den Medern war, nämlich Psammuthes, ist nicht gewesen; das heißt: er war nicht auf dem Wege Gottes; man ließ ihn nicht lange Herrscher sein. Der fünfte Herrscher, der nach den Medern kam, nämlich Hakoris, Herr der Diademe, man ließ die Zeit seiner Herrschaft voll werden, weil er gegen den Tempel wohltätig war. Man stürzte ihn, denn er verließ das Gesetz, um nicht auf seine Brüder Rücksicht zu nehmen. Der sechste Herrscher, der nach den Medern kam, nämlich Nepherites (II.), ist nicht gewesen; das heißt: man befahl nicht, daß er bestehe. Es geschah, daß man das Gesetz zur Zeit seines Vaters verließ, (und so) ließ man nach ihm das Unheil seinen Sohn erreichen.*

Die Orakel wollen unter Tachos (361—359 v. Chr.) verfaßt sein. Daher werden er selbst und die vorhergehenden Könige mit Namen ge-

nannt. Die folgenden Ereignisse werden vorausgesagt, und deshalb fehlen dort die Namen. Da der Text sehr dunkel ist, ist es schwierig, zu erkennen, wo die fingierte Weissagung in die wirkliche Weissagung übergeht. Trotz vieler Rätsel enthält er wertvolle Einzelheiten zu der persisch-hellenistischen Zeit Ägyptens. Dabei werden dieselben Ereignisse zweimal gedeutet:

A = col. II 1—III 16; Taf. 6—9.
B = col. III 17—VI 22; Taf. 10—13.

8. Die prophetischen Schelt- und Mahnworte des Ipuwêr.

H. O. Lange: Prophezeiungen eines ägyptischen Weisen (Sitzungsber. Berl. Akad. Phil.-hist. Kl. 1903 S. 601 ff.); Ranke: AOTB I S. 209 f. [2. Aufl. S. 51 ff.]; Alan H. Gardiner: The admonitions of an Egyptian sage. Leipzig 1909; Adolf Erman: Die Mahnworte eines ägyptischen Propheten (Sitzungsber. Berl. Akad. 1919 S. 804 ff.).

Der Papyrus Leiden 344 stammt aus dem Anfang der XIX. Dynastie (um 1300 v. Chr.), der Text geht aber wahrscheinlich bis in die XII. Dynastie zurück (um 1900 v. Chr.). Inhaltlich eng verwandt sind die ungefähr gleichaltrigen, ebenfalls von Gardiner veröffentlichten „Sprüche des Khekheperre-sonbu, genannt Onkhu".

In der Einleitung stand vermutlich eine kurze Erzählung, deren genauer Inhalt sich nicht erraten läßt, über die Einführung des weisen Ipuwêr beim Könige. Denn seine Sprüche sind nach der mutmaßlichen Unterschrift (15_{13}) die Antwort auf die Frage eines Königs. Im übrigen ist eine Dialogform nirgends sicher erkennbar [1]).

Den größten Teil des Textes nehmen die Klagen ein (1_1—10_6), die die gegenwärtige Not beschreiben. Eine logische Gedankenfolge der einzelnen, stilistisch fast ganz einförmig aufgebauten Sprüche ist nicht zu erkennen. Die lebendigen Schilderungen lassen sich aber leicht auf wenige Motive zurückführen: a) Im Lande ist der *Bürgerkrieg* ausgebrochen (3_{11}; 7_6). b) Dazu kommen äußere Feinde: Das Delta wird überfallen von den *Asiaten* (4_5ff.), aber auch *Oberägypten* wird verheert (2_{11}). c) Infolgedessen herrscht Anarchie! Raub und Plünderung sind an der Tagesordnung; die Einkünfte fehlen, alle Handwerke ruhen, die politische Organisation löst sich auf. d) Mit besonderer Vorliebe wird die Umkehrung der sozialen Verhältnisse ausgemalt: *Wahrlich, das Land dreht sich wie eine Töpferscheibe* (2_8). Arme Leute werden reich; wer nicht einmal Sandalen hatte, besitzt jetzt große Schätze (2_4f.); wer niemals für sich webte, besitzt jetzt feines Linnen (7_{11}f.); wer niemals für sich schlachtete, schlachtet jetzt Ochsen (8_{11}f.); wer keine Schachtel hatte, hat jetzt einen Koffer (8_5); wer kein Joch Ochsen hatte, hat jetzt eine ganze Herde (9_3f.). e) Verruchtheit und Gottlosigkeit

---

[1]) Auch 12_{14}—13_1 nicht, wo sich der Redner nur selbst einen Einwurf im Geiste des Königs macht.

herrschen überall. Man sagt: *Wenn ich wüßte, wo Gott ist, würde ich ihm Opfer darbringen* (5 3).

Den zweiten kleineren Teil des Textes kann man als Mahn- und Scheltworte zusammenfassen. Der Weise beginnt zunächst mit der allgemeinen Aufforderung, die Feinde zu vertreiben und die Götter zu versöhnen (10 6—11 11). Dann folgt nach einer Lücke der Name des *Re,* und bald darauf heißt es: *Er bringt Kühlung auf das Brennende. Man sagt: er ist ein Hirt der Menschen. Nichts Böses ist in seinem Herzen. Wenn seine Herden zusammenschmelzen, verbringt er den Tag, sie wieder zu sammeln, obwohl ihre Herzen .... Hätte er doch ihre Natur in der ersten Generation (der Menschen) erkannt! Dann hätte er die Sünde unterdrückt, hätte seinen Arm gegen sie ausgestreckt, hätte ihren Samen (?) und ihre Nachkommenschaft vernichtet.* Lange bezog diese Worte auf den Messias: Gardiner aber erkannte, daß hier vom König Re die Rede sei, der nach einer weit verbreiteten Sage einst als König des Paradieses über ein glückliches Reich regierte. Hätte er damals die Menschen in ihrer ganzen Bosheit durchschaut, dann hätte er sie völlig ausgerottet; wiederum eine Anspielung an einen bekannten Urzeitmythus: von der Vernichtung des Menschengeschlechtes[1]). Indessen, wenn auch keine Prophezeiung vorliegt, so muß doch auch Gardiner zugeben, daß im folgenden deutlich ein Helfer vorausgesetzt und wahrscheinlich prophezeit wird: Es wird einer *kommen,* der die Feinde beseitigt. *Wo ist er heute? Schläft er vielleicht? Fürwahr, seine Macht ist nicht sichtbar* (11 11—12 6).

Nach einigen unverständlichen Zeilen wendet sich der Weise in leidenschaftlicher Anklage gegen den König: Du bist schuld an der Verwirrung und dem Aufruhr, der das Land erfüllt. Wenn jedermanns Hand wider den Nächsten erhoben ist, so geschieht das nach deinem Befehl. Wenn drei miteinander wandern, verschwören sich zwei gegen den dritten und töten ihn. Gibt es einen Hirten, der den Tod seiner Untertanen wünscht? Du wirst vielleicht geneigt sein zu erwidern, daß sie für ihren gegenseitigen Haß selbst verantwortlich sind. Nein, was geschieht, geschieht, weil du es verursacht hast. *Du hast Lüge gesprochen.* Dann hält er ihm noch einmal die Anarchie im Lande vor und wünscht ihm: *Ich wollte, du schmecktest etwas von dem Unglück; dann würdest du* anders reden (12 11—13 9). Auf dies Scheltwort gegen den König folgt die Beschreibung ruhiger und glücklicher Verhältnisse in wenigen, nicht sehr charakteristischen Bildern (13 9—14 4), wohl in der Absicht zu locken und den Mahnungen zur Beseitigung der Anarchie Nachdruck zu verleihen. Am Schluß ist in nicht durchsichtiger Weise von Asiaten, Libyern und Nubiern die Rede (14 4—15 13).

Gardiner betont im Gegensatz zu Lange, daß im ganzen Text nirgends deutlich eine Prophezeiung enthalten sei. Aber wenn er nun

---

[1]) Erman: Religion² S. 36f.

seinerseits die Worte des Ipuwêr mit den Sprüchen des beredten Bauern, des Ptachhotep und des Lebensmüden zusammenstellt, wird man ihm darin schwerlich zustimmen; denn bei Ipuwêr findet sich weder eine allgemeingültige Betrachtung des Lebens noch irgend eine goldene Maxime. Seine Gedanken berühren sich zwar teilweise mit der pessimistischen Weltbetrachtung der Spruchdichter, aber seine Sprüche können trotzdem nicht zur Gattung der Spruchweisheit gehören. Stünden sie im Alten Testament, so würde man keinen Augenblick zaudern, sie der prophetischen Literatur einzureihen, auch wenn Orakel ganz fehlen sollten. Die Sprüche Ipuwêrs sind wie die der Propheten Israels politischen Inhalts; auch diese enthalten neben Weissagungen selbständige Mahnworte an das Volk oder Scheltworte an den König.

Überdies scheint gleich im Eingang der Sprüche Ipuwêrs auf Orakel der Urzeit verwiesen zu werden: die gegenwärtigen Leiden sind *vorherbestimmt in der Zeit des Horus* (1_7), als noch die Götter auf Erden regierten; jetzt erfüllt sich, was *von den Vorfahren vorhergesagt* ist (1_{10}). Das ist doch wohl nur erklärlich, wenn man einen inneren Zusammenhang zwischen der Gegenwart und der Urzeit annimmt; wie sollte man sonst darauf verfallen, gerade in den gegenwärtigen Ereignissen eine Erfüllung urzeitlicher Weissagungen zu erblicken? Der Urzeit entspricht die Endzeit. Vermutlich hat es also ägyptische Orakel gegeben, die eine Wiederholung der urzeitlichen Katastrophen in der Endzeit verkündigten. Es ist gewiß kein Zufall, wenn dann 11_{11}—12_6 noch einmal an die Urzeit erinnert wird: an Re, den König des Paradieses. Warum geschieht das? Re könnte ein bloßes Spiegelbild sein, das dem gegenwärtigen Regenten als Musterbeispiel vorgehalten wird. Aber dagegen spricht erstens, daß dann die Anspielung an den Mythus von der Vernichtung des Menschengeschlechtes keinen erkennbaren Sinn gibt. Und zweitens: Wenn es im folgenden heißt, daß einer imstande ist, die schrecklichen Leiden der Gegenwart zu mildern und zu beseitigen, so kann man dabei schwerlich an einen gewöhnlichen König denken, zumal da der Text fortfährt: *Wo ist er heute? Schläft er vielleicht?* Das paßt nur auf das Eingreifen eines Gottes (oder eines Gottkönigs), der jeden Augenblick dazu imstande ist, wenn er will (vgl. dieselbe Redewendung im Alten Testament von der Gottheit Ps. 44_{24}; I Kön. 18_{27}). Demnach wird man unter dem hier erwarteten Messias Re selbst verstehen müssen, was auch schon Gardiner (S. 14) erwogen hat. Dann wird auch die Anspielung auf die urzeitliche Vernichtung des Menschengeschlechtes sofort durchsichtig: Hätte Re gewußt, wie schlecht die Menschen sind, und daß sie noch einmal durch ihre eigene Bosheit bis an den Rand des Verderbens kommen würden, dann hätte er sie gewiß damals vernichtet. Jetzt bleibt seinem menschenfreundlichen Herzen nichts anderes übrig, als noch einmal einzugreifen, wenn die Not aufs höchste gestiegen ist. Damit erklärt sich auch die ausführliche Schilderung der Leiden im ersten Teil

sehr einfach: sie will zeigen, daß die Menschen nahe daran sind, völlig zugrunde zu gehen; jetzt sind die alten Drohungen erfüllt, die aus der Zeit des Horus stammen, also muß jetzt auch der König der Urzeit wiederkehren, um durch seine göttliche Güte die menschliche Bosheit zu überwinden und das Paradies wiederzubringen. Auf die Vernichtung des Menschengeschlechtes, die Ipuwêr gegenwärtig zu erleben glaubte, folgt wie einst in der Urzeit die Wiederkehr des Re.

II. Eigenart und Geschichte der prophetischen Literatur in Ägypten.

Eduard Meyer: Die Mosesagen und die Lewiten (Sitzgsber. Berl. Akad. 1905 XXXI) S. 651 f.; Ders.: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Halle 1906. S. 451 ff.; Ders.: Geschichte des Altertums I, 2[3] § 297; Hans Lietzmann: Der Weltheiland. Bonn 1909. S. 22 ff.; Gustav Hölscher: Die Profeten. Leipzig 1914. S. 458 ff.

1. Umfang der prophetischen Literatur.

Von ägyptischen Propheten wissen wir bisher nichts. Der Bericht des Wen-Amon[1]) kennt zwar einen verzückten Jüngling, aber dieser Ekstatiker ist ein Phöniker in Byblos. Trotzdem fehlt es nicht an ägyptischen Orakeln, wie die ägyptische[2]) und die griechische Literatur[3]) gleichermaßen bezeugen. Sie werden so alt sein wie die Religion überhaupt; denn wenn der Mensch seine Ohnmacht fühlt, wendet er sich an die Gottheit und verlangt von ihr Weisung und Ratschlag. Sie tut ihren Willen in Zeichen (= Omina) oder in Worten (= Orakel) kund. Aber auch die in Worte gefaßten Sprüche werden auf technischem Wege gewonnen, indem man die Gottheit durch eine bestimmte Einrichtung befragt. Die Antwort erfolgt in der Regel durch ein Nicken des Götterbildes. Das Orakel beginnt mit der Formel: *So spricht Amon Re, der große Gott, das große Urwesen;* jedoch, was der Priester verkündet, hat er nicht gehört, sondern aus dem Nicken des Götterbildes erschlossen: *weil er übertreten hat diesen Befehl, dem ich zugenickt habe*[4]). Diese technischen Orakel, die vom Priester gegeben werden, haben größere Bedeutung, auch für Verwaltung und Gericht, erst in der Spätzeit Ägyptens erlangt; ihre Bedeutung wuchs, je stärker der Einfluß wurde, den die Priesterschaft auf das gesamte private und politische Leben der Nation ausübte.

Für die Geschichte der Prophetie kommen sie ebenso wenig in Betracht wie die zu ihnen gehörenden astrologischen Orakel[5]). In den astro-

---

[1]) Ranke AOTB. I S. 226 Anm. 8 [2. Aufl. S. 72 Anm. 9].
[2]) Erman: Religion² S. 186 f.; vgl. Register.
[3]) Alfred Wiedemann: Herodots zweites Buch. Leipzig 1890. S. 243 ff.
[4]) Erman: Religion² S. 187.
[5]) W. Kroll: Aus der Geschichte der Astrologie (Neue Jahrbücher für das Altertum IV 1901) S. 573 ff.

logischen Büchern findet sich oft eine Verbindung von Vorzeichen und Zukunftsdeutung, z. B.: Wenn gegen Morgen im Widder eine Sonnenfinsternis eintritt, so gibt es in Syrien Mord; die Herrscher von Syrien und Ägypten verfeinden sich, gehen nach anderthalb Jahren zu Grunde, und Andere treten an ihre Stelle. Oder: Wenn der Mond in der Jungfrau zwischen der dritten und sechsten Stunde verfinstert wird, so bringt er Nordägypten Leid und einen Feldzug gegen Asien, und ein fremder Herrscher zieht heran; Nachstellungen und Verrat beginnen, und Viele fallen von ihrem früheren Könige ab. Alle uns überlieferten astrologischen Orakel sind jung und lassen sich auf die Schrift — vielleicht waren es zwei Schriften — des Nechepso und Petosiris zurückführen[1]); Nechepso war König von Ägypten und Petosiris wahrscheinlich sein kluger Vezier. Der Einfluß dieses um 170—100 v. Chr. in Alexandria entstandenen Werkes war so stark, daß er von Ptolemaios, der von allen Astrologen das meiste Urteil hat, allein zitiert wird. Wenn in Ägypten ähnliche Bücher schon vor der hellenistischen Zeit umliefen, was immerhin denkbar ist, dann muß man jedenfalls die Frage im Auge behalten, ob sie nicht auch auf die prophetische Literatur eingewirkt haben.

Neben dieser Art von Zukunftsschau muß es seit alter Zeit auch Inspirationsorakel gegeben haben, die ohne Zeichen, Sterne oder technische Hilfsmittel direkt von der Gottheit eingeflößt werden oder angeblich von ihr stammen sollen; nur sie kommen für die Geschichte der Prophetie in Betracht, wenigstens so weit sie öffentlichen Charakter tragen und sich mit politischen Personen und den Schicksalen des Volkes beschäftigen. Private Orakel, wie sie im Papyrus Dodgson[2]) vorzuliegen scheinen, sind auszuscheiden. Hingegen muß alles das mit herangezogen werden, was uns auch außerhalb der spezifisch prophetischen Literatur an politischen Orakeln überliefert worden ist, z. B. in Märchen oder Sage; denn solche Motive stammen natürlich aus der prophetischen 'Literatur', mag diese nun mündlich oder schriftlich existiert haben. Besonders wichtig sind die *vaticinia ex eventu*, die ihrem Wesen nach nichts Anderes sind als nachgeahmte Orakel und die daher wirkliche Orakel zur Voraussetzung haben. Auf den Gedanken, die Schilderung gegenwärtiger Zustände so einzukleiden, als wären sie in der Vergangenheit geweissagt, konnte man überhaupt erst verfallen, als man bereits richtige Weissagungen politischer Art kannte; man darf daher aus dem Nachbild auf das Urbild zurückschließen und diese sekundären Quellen für die geschichtliche Rekonstruktion der verloren gegangenen primären Quellen verwerten.

---

[1]) Nechepsonis et Petosiridis fragmenta magica ed. Ernestus Rieß (Philologus Suppl. VI 1891—93).

[2]) F. Ll. Griffith: Papyrus Dodgson (PSBA. XXXI 1909 S. 100ff.). Es handelt sich hier vermutlich um Orakel-Warnungen der Götter von Elephantine durch einen heiligen Mann an zwei reiche und angesehene Ägypter, die die Mysterien des Osiris vernachlässigt haben.

Überblickt man die ägyptische Literatur, die für die Geschichte der Prophetie in Betracht kommt, so fließen die sekundären Quellen reichlicher als die primären. Zur prophetischen Literatur im strengsten Sinne des Wortes gehört der demotische Orakelkommentar, der neben den nachgeahmten auch wirkliche Weissagungen enthält. Als ihre Verkünder müssen wohl Priester gelten. Ferner darf man die Sprüche Ipuwêrs mit ihren Klagen, Mahn- und Scheltworten der prophetischen Literatur einreihen, wenn die oben vorgetragene Erklärung zu Recht besteht, obwohl Orakel ganz oder fast ganz zu fehlen scheinen. Ihren Inhalt bilden vielmehr Betrachtungen eines Weisen über die Erfüllung urzeitlicher Orakel in der Gegenwart. Aber eben als prophetische Reflexionen darf man sie zur prophetischen Literatur rechnen.

Als eine besondere Gruppe lassen sich dann die Weissagung auf Ameni, das Töpfer- und Lammorakel zusammenfassen. Für sie ist die Verbindung von Weissagung und Erzählung bezeichnend, sodaß man sie für jede dieser beiden Gattungen in Anspruch nehmen kann. Aber die Erzählung dient nur der Umrahmung; und wenn sie auch für manchen Leser das Spannendste gewesen sein mag, für den Verfasser war ohne Zweifel die Prophezeiung die Hauptsache. Indessen ist gerade in dieser Hinsicht ein bedeutsamer Unterschied nicht zu verkennen. Denn während das Orakel auf Ameni als *vaticinium ex eventu* nur die Form der Prophezeiung wahrt, in Wirklichkeit aber die Gegenwart verherrlichen will, enthalten das Töpfer- und Lammorakel richtige Weissagungen, die tatsächlich die Zukunft erhellen wollen. Mit größerem Recht als jenes wird man daher diese beiden der prophetischen Literatur zuschreiben dürfen. Als Träger der Verkündigung erscheinen hier ein Priester, ein Töpfer und ein Lamm.

Die Geschichte von der Geburt der Gottessöhne (Pap. Westcar), das Orakel von Buto (Herodot) und die Weissagung des Amenophis (Josephus) gehören sicher nicht zur prophetischen, sondern zur erzählenden Literatur der Märchen, Sagen und Legenden; denn das Orakel ist hier nur ein Motiv neben vielen anderen. Aber aus der Fülle der Beispiele, die sich leicht vermehren ließen, sind diese ausgewählt worden, weil sie die Geschichte der Prophetie ergänzen helfen. Es muß sich in allen diesen Fällen um nachgeahmte Orakel handeln, die von einem Zauberer, einem Priester oder einem Weisen ausgehen.

2. Eigenart der prophetischen Literatur.

Da weder hier noch sonst Berufspropheten genannt werden, so darf man zweifeln, ob es solche in Ägypten jemals gegeben hat, obwohl das *argumentum e silentio* zur Vorsicht mahnt. Als Propheten treten am häufigsten Priester auf, was am leichtesten begreiflich ist; denn sie sind als die Verwalter der technischen Orakel im besonderen und als die berufenen Mittler zwischen Gottheit und Mensch im allgemeinen auch die natürlichen

Organe der Inspirationsorakel. Aber der Geist Gottes weht, von wannen er will, und so wundern wir uns nicht, wenn uns neben den Priestern zweimal auch berühmte Weise wie Ipuwêr und Amenophis, der Sohn des Paopis, als Propheten begegnen. Auffälliger mutet uns schon ein Töpfer an, der zur Klasse der verachteten Handwerker gehört; die Analogie mit dem ehrsamen Schuster, der als *philosophus teutonicus* gepriesen wurde, stimmt daher nicht ganz und trägt zum Verständnis nichts bei. Richtiger wird man den Töpfer zusammen mit dem Zauberer und dem Lamm in die Klasse der Wunderpropheten einreihen. Daß nicht nur Menschen, sondern auch Lämmer göttlicher Offenbarungen gewürdigt werden, erklärt sich aus der dämonischen Natur der Tiere, eine Anschauung, die ja dem primitiven Menschen ebenso geläufig ist wie dem Märchen oder der Sage, es sei nur an den Esel Bileams[1]) und an die Hunde des Odysseus[2]) erinnert. Da die Tiere überragende Bedeutung für den Glauben der Ägypter hatten, so wird man auch weissagende Tiere für ein beliebtes Motiv der ägyptischen Literatur halten dürfen. Wie das Lamm des Bokchoris durch menschliche Worte die Zukunft erhellt, so prophezeit der Apisstier die bevorstehende Eroberung Ägyptens durch sein Gebrüll[3]).

Damit ist zugleich die erste Eigentümlichkeit der ägyptischen Orakel festgestellt: die enge Verbindung von Prophetie und Märchen. Märchenhaft sind nicht nur die Wunderpropheten (Zauberer, Handwerker, Tiere), märchenhaft ist auch der Rahmen, in den die Orakel fast überall eingespannt sind. In der Regel ist diese Rahmenerzählung keine äußere Zutat, sondern sie hängt innerlich mit der Prophezeiung zusammen. Man erkennt das besonders deutlich am Schluß, der den Tod des Propheten berichtet: Der Töpfer bricht mitten im letzten Satz zusammen, und das Lamm stirbt, als es seine Verwünschungen vollendet hat; Amenophis, Sohn des Paopis, zeichnet seine Worte auf und tötet dann sich selbst, wie es scheint, aus Reue über seinen dem Könige gegebenen Rat; das Orakel auf Ameni setzt voraus, daß der Prophet zur Zeit der Erfüllung seiner Worte tot ist. Obwohl die beiden letzten Beispiele von den beiden ersten abweichen, liegt hier doch ohne Zweifel ein typischer Zug vor, den man verschieden erklären kann. Man kann entweder ausgehen vom Glauben an die Zukunftsschau der Toten, auf dem die Totenorakel beruhen; danach mußte man schon dem Sterbenden ein erhöhtes Bewußtsein und die Kraft zutrauen, mit seinem brechenden Blick die Zukunft zu durchdringen. Von solchen angeblichen Erfahrungen der menschlichen Seele wissen die Literaturen vieler Völker zu erzählen[4]). Oder man geht von märchenhaften Vorstellungen aus: Wer

---

[1]) Num. 22_{23}ff. [2]) Od. 16, 162f.

[3]) Dio Cassius 51, 17, 5: καὶ ὁ Ἆπις ὀλοφυρτικόν τι ἐμυκήσατο καὶ κατεδάκρυσε. Lukian deor. concil. 10(?).

[4]) Sterbende weissagen Gen. 27_{1}; 48_{10}; 49_{1}; Dtn. 33_{1}; II Sam. 23_{1}; Il. 16, 851ff.; 22, 358ff.; Od. 11, 69ff. Weitere Literatur bei Gunkel: Genesis[3]

den Schleier der Zukunft gelüftet, verrät das Geheimnis der Götter und muß deshalb sterben. So ist der Tod des Propheten der sicherste Beweis für die Wahrheit dessen, was er verkündet hat. Das gilt für die Pythia Lukans[1]) und den Haruspex Vulcanius[2]) und wahrscheinlich auch für die ägyptischen Propheten. Doch nicht nur die umrahmenden Erzählungen, sondern auch die Orakel selbst tragen vielfach märchenhaftes Gepräge. Denn was ist der außergewöhnliche Vogel, der in einem Bezirk des Nordlandes geboren wird und sein Nest in der Nähe der Menschen baut[3]), anderes als ein Märchenvogel? Wenn das Reich des Königs Re in der Urzeit das Märchenreich des Paradieses war, dann ist auch die von Ipuwêr erwartete Wiederkehr des Königs Re ein Märchengedanke zu nennen. Andere Züge wie die Vorstellung von der Sonne, die nur einen Tag leuchtet, oder von der Austrocknung des Nils, den man zu Fuß durchwaten kann, sind nicht so ausgesprochen märchenhaft, aber die Tatsache eines märchenhaften Einschlags in die Prophetie Ägyptens steht auch ohne sie fest. Wie ist dies zu erklären?

Zwischen einem Propheten und einem Zauberer ist kein großer Unterschied, wie noch das Alte Testament lehrt. Wer die Zukunft weissagen kann, muß auch hexen und Wunder tun können, oder umgekehrt. So werden die Propheten vielfach als Zauberer geschildert: Sie können Zeichen aus dem Himmel oder aus der Hölle beschwören und den Schattenzeiger der Sonnenuhr rückwärts gehen lassen. Ihre Praktiken sind die der Schamanen: Sie zaubern Sieg mit ihren Pfeilen, fangen Seelen mit ihren Netzen, erwecken Tote mit ihren Stäben[4]). So ist die Prophetie ein Teil der Magie. Das Märchen, das mit Vorliebe von Zauberern und Zaubereien handelt, kann darum auch an Propheten und Prophetien nicht gleichgültig vorübergehen. Der Papyrus Westcar ist dafür der beste Beleg: Einem Zauberer, der getötete Tiere wieder lebendig macht, darf man auch zutrauen, daß er über die Jahrhunderte hinweg die Zukunft richtig zu durchschauen vermag. Hier überwiegt noch ganz das Interesse an dem bunten Stoff der Märchenwelt und an ihren farbigen Abenteuern.

Aber bald verschwindet das, und an seine Stelle tritt in einzelnen Schriften die ausschließliche Beschäftigung mit der Zukunftsschau. Das Orakel wird zum alleinigen Spiel derselben epischen Phantasie, die das Märchen gestaltet hat. Auch wo wirkliche Prophezeiungen vorliegen,

S. 308f. (zu Gen. 27₁); Erwin Rohde: Psyche⁴ I S. 55 Anm. 1; eine spätjüdische „Legende vom Prophetenknaben" übersetzt M. J. bin Gorion (Neue jüd. Monatshefte I 1917 S. 505ff.

[1]) Darauf verweist Reitzenstein Gött. Nachr. 1904 S. 315.

[2]) Darauf verweist Lietzmann S. 37. Vgl. Servius zu ecl. 9, 46: sed Vulcanius Aruspex ... quod invitis diis secreta rerum pronuntiaret, statim se esse moriturum: et nondum finita oratione in ipsa contione concidit.

[3]) Golénischeff S. 26–30 (Ameni).

[4]) Vgl. die gute Zusammenstellung des Stoffes bei Hölscher: Profeten S. 155.

kann sich der Mensch gewiß im Bereich des Möglichen halten. Aber es lockt ihn gar zu leicht, sich die Zukunft prächtiger oder finsterer auszumalen als die nüchterne Gegenwart. Wie sich die Vergangenheit, je ferner sie liegt, um so phantastischer in seinem Geiste spiegelt, so müssen sich auch in die Zukunftsschilderung phantastische Züge hineindrängen, zumal da der antike Mensch über das Mögliche und Unmögliche kein so klares Urteil hat wie der moderne. Nicht das ist wunderbar, daß einzelne märchenhafte Motive in der Prophetie auftauchen, sondern umgekehrt, daß ihrer so wenig sind! Der Wirklichkeitssinn ist also, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, schon erwacht. Wie die richtigen so können auch die nachgeahmten Orakel die Phantasie fesseln. Mit welcher Freude mag der Verfasser sich ausgedacht haben, daß ein Prophet unter Snefru die gerade ein Jahrtausend später liegenden Ereignisse zur Zeit des Amenemhêt (Ameni) vorausgesehen und bis in Einzelheiten genau beschrieben haben sollte! Und mit welcher Spannung mögen die Leser dieser Darstellung gefolgt sein, um sie gutgläubig mit der gegenwärtigen Wirklichkeit zu vergleichen! Man begreift daher, wie die Orakel auch ohne direkt märchenhafte Züge zur Unterhaltungsliteratur werden konnten.

Wie überall in der Welt so konnten auch die ägyptischen Propheten je nach Belieben Unheil drohen oder Heil verheißen. Selbständige Drohungen oder selbständige Verheißungen sind darum nichts Besonderes. Wohl aber darf man als zweite Eigentümlichkeit der ägyptischen Orakel[1]) bezeichnen, daß sie Drohung und Verheißung in typischer Weise miteinander verbinden. Dabei gilt die chronologische Reihenfolge unausgesprochen als geläufige Tatsache: Erst muß das Unheil kommen, dann das Heil. Beide Teile sind, wenn auch nicht in allen Einzelheiten, einander antithetisch gegenübergestellt und gehören so notwendig zusammen wie die zwei Schalen einer Muschel. Auch dazu fehlt es nicht an Analogien im Alten Testament, wie namentlich die oben behandelten „Völkerorakel" gezeigt haben; im allgemeinen aber haben sich innerhalb der israelitischen Prophetie die beiden Schalen voneinander gelöst, sodaß Drohungen und Verheißungen auch da gesondert vorliegen, wo sie ursprünglich wenigstens als Gattung miteinander verbunden waren. In allen diesen Fällen ruht der Nachdruck ohne Zweifel auf den Verheißungen, für die die Drohungen im Grunde nur als Folie dienen.

Man wird allerdings zwischen wirklichen und nachgeahmten Orakeln unterscheiden müssen. Bei den wirklichen Orakeln muß der Prophet, wenn er seinem Volke Unheil weissagt, als Patriot notwendig das Bedürfnis fühlen, ein Pflaster auf die Wunde zu legen; die Verheißung kann zwar die Drohung nicht aufheben, wohl aber sie erträglich machen, weil sie die Hoffnung auf das kommende Glück entfacht. Hier ist die

[1]) So beim Orakel auf Ameni, bei den Weissagungen des Töpfers und des Lammes; aber auch bei den Sprüchen Ipuwêrs steht diese Verbindung im Hintergrunde.

Drohung das logische Prius, dem die Verheißung folgen muß, soweit der Prophet patriotisch empfindet. Grade umgekehrt wird der Prozeß bei den nachgeahmten Orakeln gewesen sein; denn bei ihnen beziehen sich die Verheißungen auf die Gegenwart, die verherrlicht werden soll, während die Drohungen im Gegensatz dazu nur die glücklich überwundene Vergangenheit ins Gedächtnis zurückrufen wollen. Wie stark dies psychologische Gesetz wirkte, kann man aus den großen Inschriften von Zendschirli und besonders aus der Inschrift des Kilamū lernen, obwohl dort alles Prophetische fehlt[1]). So ist also bei den *vaticinia ex eventu* die Verheißung das logische Prius, das die (chronologisch vorausgehende) Drohung gebieterisch nach sich zieht.

Damit ist zugleich eine dritte Eigentümlichkeit der ägyptischen Orakel gegeben: sie sind im allgemeinen patriotisch gerichtet. Das Wohl des ägyptischen Reiches bleibt immer die Hauptsache, auch wenn sie ihm das Wehe verkünden. Der Messias, den sie erwarten, ist fast ausschließlich der ägyptische Idealkönig, der die politischen Hoffnungen und Wünsche seines Volkes erfüllen soll. Man darf freilich nicht übertreiben. Es fehlt keineswegs ganz an sittlichen und religiösen Gesichtspunkten; aber nur sehr selten trifft man Ewigkeitsgedanken, die auch dem modernen Menschen etwas sagen könnten.

Aus einem Papyrus der XVIII. Dynastie sind kürzlich die *Sprüche des Königs ..... an seinen Sohn Meri-ke-re* zugänglich geworden, die vielleicht bis in die X. Dynastie (um 2200 v. Chr.) zurückreichen. Unter diesen Sprüchen begegnet uns das Wort: *Es ist besser, von Herzen gerecht zu sein, als einen Ochsen zu opfern und dabei Unrecht zu tun*[2]), den Gardiner sofort mit I Sam. 15 22 zusammengestellt hat: *Gehorsam ist besser als Opfer, Willigkeit besser als Widderfett.* Man könnte geneigt sein, die Tiefe dieser Weisheit für die Prophetie in Anspruch zu nehmen, wie man es auch für den alttestamentlichen Spruch getan hat. Aber gerade die ägyptische Überlieferung zeigt, daß dies mit Unrecht geschehen ist. Dieser Gedanke gehört vielmehr zur profanen Spruchweisheit, die sich offenbar schon früh mit einer erstaunlichen Freiheit dem Kultus gegenübergestellt hat. Auch wenn man diese Erwägung nicht gelten lassen will, muß man doch zugeben, daß solche Goldkörner in der ägyptischen Literatur sehr selten sind, während die israelitische Prophetie gerade durch ihr feierliches Ethos

---

[1]) Darauf hat Lidzbarski Eph. III S. 232 aufmerksam gemacht: „Hier kommt die Sitte zum Ausdruck, einen jeden regierenden König ... als Heilbringer und Erlöser zu schildern, und um dem mehr Relief zu geben, wird die vorhergehende Zeit als Unglückszeit hingestellt ... Diese Gedanken waren lange vor der Zeit des Kilamū und seines Hofschreibers im vorderen Orient heimisch und sind besonders in der babylonischen Literatur nachzuweisen."

[2]) Pap. Petersburg 1116 A recto Z. 128–129 übersetzt von Alan H. Gardiner: New literary works from ancient Egypt (The Journal of Egyptian Archaeology I 1914) S. 34: *More acceptable is the nature of one just of heart than the ox of him who doeth iniquity.*

und ihre geistige Frömmigkeit die Menschheit um ein Stück vorwärts gebracht hat.

Diese Tatsache hängt wieder mit einer vierten Eigentümlichkeit aufs engste zusammen. Denn schärfer ausgedrückt, sind es meist nicht nur politische, sondern auch dynastische Interessen, die hinter vielen ägyptischen Orakeln stehen. Die *vaticinia ex eventu* wurden am Hofe zu Ehren des regierenden Königs vorgetragen und malten die Vergangenheit grau in grau *in maiorem regis gloriam.* Die Hofsänger nahmen ihre Farben von der Palette der Hofpropheten; die Propheten, die vom Tisch des Königs aßen und ihm nach dem Munde weissagen mußten, kennen wir zur Genüge aus dem Alten Testament, um ein Urteil über ihren geistigen und sittlichen Tiefstand zu besitzen. In der Hofluft orientalischer Despotien war jeder freiere Flügelschlag unmöglich. Ein Fortschritt war erst denkbar, als antidynastische Interessen erwachten.

Diese fehlen noch in dem Orakel auf Ameni, das ganz der Verherrlichung des regierenden Königs gewidmet ist, in dem es ihn als den verheißenen Herrscher, als den Messias, feiert. Eine innere Beziehung auf Snefru ist dagegen nicht erkennbar; für Snefru mag das drohende Unheil, das über Ägypten kommen soll, schmerzlich sein, aber es berührt weder ihn noch seine Dynastie, und so will die Zukunftsschau nichts weiter, als ihm eine müßige Stunde vertreiben.

Anders ist es in dem Märchen von der Geburt der Gottessöhne, das zu Ehren der neuen fünften Dynastie erzählt ist und das man geradezu als offizielle Königsgeburtslegende bezeichnen kann. Indessen hat es daneben zugleich deutlich eine antidynastische Spitze gegen die gestürzte vierte Dynastie, gegen das Geschlecht des Cheops, nicht gegen ihn persönlich. Aber die Trauer, die ihn befällt, und die Versuche, die er zu machen scheint, um das Orakel Lügen zu strafen, zeigen, daß er in seinen Nachkommen sich selbst getroffen fühlt.

Noch deutlicher ist der Charakter der messianischen Drohung in den Sprüchen Ipuwêrs zu erkennen, der den regierenden König als Lügner schilt und ihm den wiederkehrenden Re als sein Spiegelbild vorhält, kurz gesagt: der ihm mit dem Messias droht. Es handelt sich dabei nach der ganzen Art dieser Schrift nicht um die Schilderung einer historischen Szene, sondern um eine literarische Fiktion, aber es ist doch erstaunlich, daß ein Ägypter in seinem gottgewollten Abhängigkeitsgefühl einen solchen Vorgang auch nur erdichten konnte. Die unerhört scharfe Sprache eines Nathan gegenüber David oder eines Elia gegenüber Ahab kennen wir auch nur aus der Sage, und doch schließen wir, daß die Sage, mag sie auch stilisieren und übertreiben, den scharfen Gegensatz zwischen König und Prophet richtig wiedergegeben hat. Nach diesen Analogiebeispielen müßten auch die ägyptischen Propheten, wenigstens bisweilen, in einem ähnlichen Gegensatz zu ihrem Könige gestanden haben wie die israelitischen. Noch näher be-

rührt sich mit der von Ipuwêr erzählten Szene die Legende von Jesaja c. 7, wonach der Prophet dem regierenden Könige Ahas mit dem Immanuel, d. h. dem Messias, gedroht haben soll. Auch sonst ist, wie wir gesehen haben, in den messianischen Weissagungen des Alten Testaments eine antidynastische Spitze zu spüren.

Dem Märchen von der Geburt der Gottessöhne steht die Sage vom bethlehemitischen Kindermord am nächsten: Auch da beunruhigt den Herrscher das Orakel von dem Sturz seiner Dynastie durch das neugeborne Kind, und auch da sucht er vergebens seiner Erfüllung zu entrinnen; das Schicksal ist stärker als des Menschen Wille, stärker selbst als der stärkste Despot. Die Idee ist hier wie dort die gleiche; ob der Stoff derselbe war, läßt sich nicht entscheiden, da das ägyptische Märchen nicht vollständig überliefert ist. Die Frage ist aber wahrscheinlich zu bejahen; denn der ägyptische Ursprung des Kindermord-Motivs wird durch die Aussetzungs-Sage des Mose nahegelegt, wo es ebenfalls verwertet ist, wie man trotz der starken Verdunkelung längst erkannt hat[1]).

Fünftens lassen sich gewisse Eigentümlichkeiten des Stils aufzeigen, die mit dem Wesen der Orakel aufs engste zusammenhängen und daher in Israel ebenso wiederkehren wie in Ägypten. Dazu gehören vor allem dunkle Rätselworte, die das Geheimnis der Zukunft mehr verschleiern als entschleiern sollen: Sie sind schon ausgezeichnet nachgeahmt in dem Märchen des Papyrus Westcar, wenn der Zauberer „die dritte Generation" mit den Worten umschreibt *Dein Sohn, sein Sohn, einer von ihnen;* sie können an der Quelle studiert werden in dem demotischen Orakelkommentar, wo sich freilich die immer noch durchsichtige Rätselhaftigkeit der älteren Orakel zur völligen Unverständlichkeit gesteigert hat. Von hier aus ist es auch zu erklären, wenn die Propheten nach Art der Dichter die Sache selbst durch schmückende Beiwörter ersetzen und statt vom „Könige" lieber von dem adligen *Sohn eines Mannes* reden, wie es im Orakel auf Ameni geschieht. Besonders reich an solchen verhüllenden Attributen und darum nicht ganz klar für uns ist die Weissagung des Töpfers mit ihren ζωνοφόροι, Τυφώνιοι, ἀνόσιοι oder der *Stadt am Meere.*

Eine andere Stileigentümlichkeit sind die Spielereien mit Zahlen, die, wenn sie nicht aus der Wirklichkeit abgelesen sind, irgend welchen tieferen Spekulationen entstammen. Wenn das Orakel von Buto (Herodot II 131) das Unglück Ägyptens auf 150 Jahre bestimmt, so mag das auf historische Tatsachen zurückgehen, die wir nicht mehr feststellen können. Wahrscheinlich aber läßt sich die Zahl 55, die Zahl der Jahre, die der messia-

[1]) Albrecht Dieterich: Die Weisen aus dem Morgenlande (ZNTW. III 1902 S. 1ff. = Kleine Schriften S. 272ff.). Außer der dort genannten Literatur kommt hinzu Hugo Greßmann: Mose und seine Zeit. Göttingen 1913. S. 4ff.; Eduard Norden im Rhein. Mus. 54 S. 474 Anm.; Eduard Meyer in den Sitzungsberichten der Berl. Akad. 1916 S. 1078 Anm. 3.

nische König nach dem Töpferorakel regieren soll, aus der Zahl 110 ableiten, die bei den Ägyptern als Höchstdauer des menschlichen Lebens typische Bedeutung gewonnen hat und als feste Zahl auch in fremde Literaturen eingedrungen ist[1]). Ist hier eine halbe Generation gemeint, so erklärt sich die Zahl 990, die das Lamm des Bokchoris geweissagt haben soll, als neun Lebensalter (9 × 110). Geläufiger ist uns die Unglückszahl 13, die in dem Orakel des Amenophis, Sohn des Poopis (bei Josephus), eine Rolle spielt, obwohl sie im Altertum sehr stark gegenüber anderen zurücktritt[2]).

Zu den Stileigentümlichkeiten der Orakel kann man auch die Tatsache rechnen, daß sie leicht überarbeitet werden, namentlich dann, wenn sie sich nicht erfüllt haben; das gilt wahrscheinlich für die Weissagung des Töpfers, die vielleicht schon aus dem Neuen Reich stammend, in hellenistischer Zeit neu aufgelegt und erweitert wurde. Beispiele für diesen Vorgang sind aus aller Welt bekannt. Irrtümer der Propheten werden nicht zugegeben; Orakel, die noch nicht eingetroffen sind, werden lieber wiederholt und immer aufs neue verkündet, auch wenn der Termin jedesmal wieder hinausgeschoben werden muß. Ein lehrreiches Beispiel aus dem Alten Testament ist Jes. 16 $_{13}$, wo ein aus unvordenklichen Zeiten überliefertes Orakel gegen Moab wieder aufgegriffen wird in der sicheren Erwartung, daß es sich jetzt innerhalb weniger Jahre erfüllen werde.

3. Gattungen und Motive.

Die beiden hauptsächlichsten Gattungen der ägyptischen Prophetie sind natürlich, wie überall, Drohungen und Verheißungen. Wenn aber die Sprüche Ipuwêrs ebenfalls hier mit eingereiht werden müssen, dann würden noch mehr Gattungen hinzukommen, die man als Reflexionen über das Orakel zusammenfassen kann. Die Möglichkeit solcher Betrachtungen ergibt sich nicht nur aus der Analogie des Alten Testaments, in dessen prophetischen Schriften die Orakel von den Reflexionen an Zahl und Bedeutung weit übertroffen werden, sondern auch, was wichtiger ist, aus den einleitenden Ausführungen, die der Weissagung auf Ameni vorangehen. Da versenkt sich der Priester in seine eigene Zukunftsschau, ist von ihr betroffen und redet sich selbst an: *Beruhige dich, mein Herz, du, das dies Land beweint, aus dem du stammst! Schweige und fließe nicht über* (Z. 20)! Ein solcher Ausdruck persönlichen Schmerzes erinnert an die individuellen Klagelieder, die Jeremia in seinen trübsten Stunden gedichtet hat; und wenn sich auch der ägyptische Prophet an Tiefe der Empfindung und religiöser Eigenart nicht entfernt mit Jeremia vergleichen läßt,

---

[1]) In der israelitischen Literatur vgl. die Lebensdauer des Joseph Gen. 50 $_{26}$; für die griechisch-römische Literatur vgl. die Angaben bei G. Wissowa: Religion und Kultus der Römer[2]. München 1912. S. 431.

[2]) Bekannt ist, daß 13 eine heilige Zahl bei den Nabatäern war. Vgl. ferner AR. 18, 1915, S. 600. 605.

der gerade in diesen Monologen seine Seele erschließt, so bleibt doch die Analogie der literarischen Gattung bestehen. Neben der individuellen begegnet uns die *öffentliche Klage*, die Beschreibung der Not, die über Ägypten hereinbrechen soll, nicht nur in der Weissagung auf Ameni, sondern auch in dem Lammorakel. Der Verfasser hat hier seine Gedanken in eine besonders originelle Form gekleidet, zu der es dennoch im Alten Testament nicht an Parallelen fehlt (z. B. Jes. 10_{30}): er fordert die Städte auf, zu jammern und zu weinen. Sind einmal solche Reflexionen erwacht, so ist es leicht begreiflich, wenn in den Sprüchen Ipuwêrs neben den Klagen *Mahnungen* an das Volk und *Warnungen* an den König stehen, genau so wie in der israelitischen Prophetie.

Die *Motive der Drohungen*, die uns in den ägyptischen Orakeln entgegentreten, sind immer dieselben. Sie sind zunächst *naturhafter* Art, wie in der Weissagung auf Ameni: Der Nil trocknet aus; die Winde wehen nicht mehr; die Wüstentiere lagern auf den Sandbänken des Flusses; die Sonne scheint nur eine Stunde und ist bleich wie der Mond; Mißwachs herrscht, und die Feldfrucht ist gering. Ebenso ist es im Töpferorakel: Der Nil wird zu einem Wässerchen; widernatürliche Dinge geschehen; die Sonne verfinstert sich; Sommer und Winter verlassen ihren Kreislauf; die Winde verlieren ihre Bahn. Wenn diese beiden Orakel — die einzigen, die wir einigermaßen vollständig besitzen — aus der ältesten und aus der jüngsten Zeit so sehr übereinstimmen, wird man nicht bezweifeln können, daß auch sonst die ägyptische Prophetie die Natur ebenso wie die Menschenwelt in den Bereich ihrer Zukunftsschau gezogen hat, eine Tatsache, die für die Erforschung der israelitischen Prophetie von besonderem Interesse ist. Aber auch negativ sind zwei Beobachtungen wichtig. Erstens fehlt es an allen spezifisch astrologischen Motiven. Die beiden ägyptischen Orakel, auf die hier verwiesen ist, kennen zwar eine Sonnenfinsternis, genau so wie Amos 8_{9}, aber mit „Astrologie" im technischen Sinne des Wortes hat das nichts zu tun. Zweitens fehlt es an sicheren Indizien auf die Pothisperioden; die Störungen im Kreislauf von Sommer und Winter lassen sich auch ohne sie verstehen.

Neben die naturhaften treten die *politischen* Motive: Fast überall werden die äußeren Feinde genannt, vor allem die asiatischen Nomaden, aber auch die Libyer (Ameni), die Gürtelträger (Töpfer), die Assyrer (Lamm). Dazu kommen fast überall die inneren Feinde; Revolution und Bürgerkrieg. Damit hängt aufs engste zusammen die Umkehrung der sozialen Verhältnisse und die Auflösung aller pietätvollen Bande, die zur völligen Anarchie führen. So heißt es im Orakel auf Ameni: Der Arme wird reich, der Reiche arm; der Vater erhebt sich gegen den Sohn, der Sohn gegen den Vater, der Bruder gegen den Bruder. In den Sprüchen Ipuwêrs wird dies Motiv fast bis zum Überdruß wiederholt. Ähnliche Darstellungen finden sich auch im Alten Testament; es sei hier nur verwiesen auf Jes. 3_{1-12} oder $9_{7}-10_{4}$.

Während diese sozialen Züge naturgemäß immer dieselben bleiben, wechseln die politischen je nach den Zeitumständen, ohne den Charakter der Prophetie wesentlich zu verändern. Genau dasselbe gilt für die prophetischen Schriften des Alten Testamentes. Das Schema ist hier wie dort das gleiche, nur der Inhalt variiert mannigfach. Und doch gibt es auch in dieser Beziehung merkwürdige Übereinstimmungen, wenn man z. B. Hes. 26_5 mit dem hellenistischen Töpferorakel zusammenstellt: wie hier Alexandria, so soll dort Tyrus zu einem Trockenplatz für Fischernetze werden.

Ein bedeutsamer Unterschied zwischen der israelitischen und der ägyptischen Prophetie zeigt sich erst dann, wenn man sich den sittlich-religiösen Motiven zuwendet. Denn während das Alte Testament überreich daran ist, sucht man in der ägyptisch-prophetischen Literatur fast vergeblich danach. Im Orakel auf Ameni wird vorausgesetzt, daß die Wahrheit durch die Lüge verdrängt wird; derselben Meinung ist Ipuwêr, wenn er seinen König einen Lügner schilt. Im Töpferorakel scheint davon geredet zu werden, daß die Götter das Land verlassen; öfter gilt die Wegführung der Götterbilder als besondere Strafe. Das Lamm spricht auch von *Lüge, Verletzung des Rechts und Gesetzes, wie es in Ägypten bestanden.* Die wenigen Sätze, die Anspruch auf Vollständigkeit erheben dürfen, lehren, wie verschieden der Geist ist, der die Propheten Ägyptens und die Propheten Israels beseelt hat.

Die Verheißungen sind das Gegenteil der Drohungen und enthalten dem entsprechend dieselben Motive, nur in ihr Gegenteil verkehrt. Die naturhaften Züge fehlen in der Verheißung auf Ameni nur zufällig, da sie uns in dem Töpferorakel zahlreich begegnen: Der wasserarme Nil füllt sich wieder, Sommer und Winter vollziehen wieder ihren Kreislauf, die Winde wehen wieder wohlgeordnet, und die Sonne scheint wieder regelmäßig. Daneben treten wieder die politischen Motive: Die Stadt der fremden Gürtelträger wird verheert, und alle Bösewichter im Lande werden bestraft, so heißt es im Töpferorakel. In dieser Beziehung entwirft die Verheißung auf Ameni ein farbenprächtigeres Bild: Ober- und Unterägypten werden mit einander vereinigt, die Aufrührer im Lande werden gebändigt, die auswärtigen Feinde, die Asiaten und Libyer, besiegt, Ägypten wird durch eine Fürstenmauer geschützt, ja die Menschen *bleiben ganz fern von Unheil.* Wie bei den Drohungen so erwartet man auch hier einen märchenhaften Einschlag, aber er zeigt sich, was gewiß wieder auf Zufall beruht, nur in der Hoffnung eines messianischen Königs, der, von Re abstammend wie Ameni, keinen menschlichen Vater hat, oder wie der gnädig waltende König des Töpferorakels vom Sonnengott herkommt und von der großen Isis eingesetzt wird. Mag er nun ein Sohn des Re sein oder mag Re selbst wiederkehren, wie es Ipuwêr in seinen Sprüchen anzunehmen scheint, jedenfalls bringt er eine so glückliche Zeit herauf, wie sie einst in der Urzeit herrschte; man wünscht, so sagt das Töpferorakel ähnlich wie Daniel 2_1,

die Toten möchten auferstehen, damit auch sie des Heils teilhaftig würden. Endlich die sittlich-religiösen Motive: Die Wahrheit kehrt zurück, und die Lüge wird hinausgeworfen, so verkündet die Weissagung auf Ameni. Das Lammorakel fügt zu der Wiederherstellung von Recht und Gesetz die Zurückführung der geraubten Götterbilder und Kapellen, die auch vom Töpfer verheißen wird.

4. Geschichte der prophetischen Literatur in Ägypten.

Eine Rekonstruktion der geschichtlichen Entwicklung auf Grund der Logik würde etwa folgendes Bild ergeben: Auf der ersten Stufe müßte man die Existenz politischer Orakel annehmen, mögen sie nun von Priestern, Weisen oder irgend welchen anderen Propheten gesprochen worden sein; denn sonst könnten solche Orakelmotive auch in der erzählenden Literatur nicht auftauchen. Vielleicht darf man schon spezielle Orakel auf einen kommenden König wie den wiederkehrenden Re voraussetzen. Auf der zweiten Stufe hat man am ägyptischen Fürstenhofe den regierenden Herrscher als Messias gefeiert, indem man Orakel fingierte, durch die sein Erscheinen mehr oder weniger deutlich angekündigt wurde. Um diesen Verheißungen mehr Relief zu geben, wurden ihnen Drohungen gegenübergestellt; während sich jene auf die Gegenwart bezogen, galten diese der unmittelbar vorhergehenden Vergangenheit. Es war nicht notwendig — darum mag dies als dritte Stufe bezeichnet werden — aber es lag nahe, ein solches Orakel vor den Ohren des gestürzten Königs oder eines Vertreters der gestürzten Dynastie sprechen zu lassen; denn wer das regierende Geschlecht verherrlicht, setzt sich damit ohne weiteres in Gegensatz zu dem verdrängten. Derartige Tendenzen könnten ihren Ausdruck innerhalb der Drohungen finden, obwohl dazu kein Beispiel vorhanden ist, oder, wie bei der Weissagung auf Ameni, in der das Orakel umrahmenden Erzählung. Damit ist ein gewisser Abschluß erreicht.

Jetzt können Märchen, Sage und Legende das Motiv von dem kommenden König, der dem regierenden Herrscher verkündigt wird, aufgreifen und es mit anderen Motiven volkstümlicher Erzählungskunst zu einer Geschichte verbinden, wie sie uns in dem Märchen von der Geburt der Gottessöhne überliefert ist. Das Prophetische ist damit abgestreift; das Orakel ist zum Märchenmotiv geworden; Zauber und Wunder sind in den Dienst der dynastisch-antidynastischen Interessen getreten. Wenn sich diese Entwicklungsstufe schon in der Zeit der fünften Dynastie (um 2750 v. Chr.) nachweisen läßt, dann müssen die Anfänge der Prophetie in eine noch frühere Periode zurückreichen, obwohl sich die Fortschritte sehr schnell vollzogen haben können. Jedenfalls ist nach unserer bisherigen Kenntnis damals zuerst ein regierender Herrscher als Messias gefeiert worden. Derselbe Vorgang wiederholt sich dann, soweit wir wissen, in der zwölften Dynastie (um 2000 v. Chr.) nach der Thronbesteigung Amenis (= Ame-

nemhêts) und zum dritten Mal in der achtzehnten Dynastie (um 1500 v. Chr.) zur Zeit eines Amenophis, wenn man das ältere Töpferorakel über die Gürtelträger so verstehen und so früh ansetzen darf. Aber Ähnliches ist gewiß noch viel öfter vorgekommen, vielleicht sogar regelmäßig, wenn ein neues Geschlecht den Thron für sich beanspruchte; unsere Quellen sind viel zu dürftig, um Sicheres zu behaupten.

Auch auf die weitere Entwicklung werfen sie bisher noch wenig Licht; immerhin läßt sich ein gewisser Fortschritt nicht verkennen. In den Sprüchen Ipuwêrs, die wohl schon der zwölften Dynastie angehören, hat sich ein phantasievoller Schriftsteller, wie es scheint, lebhaft in eine abgelaufene Periode versenkt, um sie so zu schildern, als wäre er ihr Zeitgenosse. Von da aus sind die Klagen zu verstehen, die auf die Erfüllung uralter Weissagungen hindeuten, die Scheltreden an den König, in denen er ihm mit dem Messias droht, und die Mahnreden an das Volk, in denen er ihm das Glück einer neuen Zeit malt. Hier ist aus der Polemik gegen die gestürzte der Kampf gegen die herrschende Dynastie geworden, dessen Pathos bewundernswert bleibt, auch wenn das Ganze nur literarisch fingiert ist. Obwohl die Orakel zurücktreten, darf man hierin doch die vierte Stufe der Prophetie erkennen.

Am Ende der ganzen Entwicklung steht der demotische Orakelkommentar, der sich merkwürdig eng mit dem Buche Daniel berührt, wie schon Eduard Meyer betont hat. Auch hier versetzt sich der Schriftsteller in die Vergangenheit genau so wie Ipuwêr, aber er begnügt sich nicht damit, eine bestimmte Zeit als gegenwärtig zu schildern, sondern von dem gewählten Standpunkt aus schaut er teils nach rückwärts teils nach vorwärts, um einen längeren Zeitraum umfassend zu beschreiben. So kommt es, daß ein Teil seiner angeblichen Orakel ein *vaticinium ex eventu*, ein anderer dagegen wirkliche Weissagung ist. Daniel hat dieselben historischen Interessen und stellt sie in derselben apokalyptischen Manier dar; diese in Orakelform gekleidete Geschichtsschreibung hat in beiden Fällen denselben Zweck: sie will um Vertrauen werben für den letzten Teil der Geschichte, der seine Zukunftsschau enthält. Die Übereinstimmung geht aber noch weiter: Bei Daniel ebenso wie in dem demotischen Orakelkommentar werden dieselben Ereignisse mehrfach voraus verkündigt, sodaß man parallele Listen aufstellen und die Schrift in scheinbar voneinander unabhängige Abschnitte zerlegen könnte. Auch in Einzelheiten finden sich merkwürdige Berührungen: so erinnern die sinnlosen Orakel mit der hinzugefügten Deutung im demotischen Buche an die ebenso rätselhafte Wandinschrift Belsazars und ihre Interpretation durch Daniel; so werden die Perser hier wie dort als *Meder* bezeichnet[1]).

[1]) Vgl. Dan. 6_1; 9_1 oder *Meder und Perser* Dan. 5_{28}; 8_{20}; Esther $1_{3.14}$; 10_2. Eduard Meyer weist aber darauf hin, daß zugleich die Sabäer und Griechen demselben Sprachgebrauch folgten.

Die Geschichte der ägyptischen Orakel kann sich zwar nicht entfernt messen mit der denkwürdigen Entwicklung der israelitisch-jüdischen Prophetie; aber es wäre nach alledem doch verfehlt, wollte man die ägyptischen Orakel als eine völlig unveränderliche Größe betrachten, die durch die Jahrtausende unbewegt bliebe. Obwohl der vorhandene Stoff geradezu armselig genannt werden kann gegenüber der Fülle, die vermutlich zu Grunde gegangen ist, so lassen sich dennoch bei aller Konstanz gewisse Richtlinien des Fortschritts erkennen: In der älteren Zeit scheinen die fingierten Orakel eine größere Rolle zu spielen als die wirklichen Weissagungen. Die messianischen Verheißungen werden schon früh zu messianischen Drohungen umgebogen. Zuletzt füllt sich die Prophetie anstelle der märchenhaften Phantastik mit apokalyptischem Geist, ganz wie in Israel. Die Gleichmäßigkeit der Entwicklung wird noch deutlicher, wenn man hinzunimmt, daß gleichzeitig auch dieselbe Vergeltungstheorie in Ägypten wie im Judentum herrschend wird. Zwar nicht bei Daniel, wohl aber in der Chronik treffen wir genau dieselben Anschauungen wie in dem demotischen Orakelkommentar: Wenn es dem Könige gut geht, ist er fromm, wenn schlecht, ist er gottlos gewesen; maßgebend ist stets, ob er das „Gesetz" befolgt. Ägypter wie Juden waren eben aus einem politischen Volk zu einer kirchlichen Sekte geworden.

Die zahlreichen Parallelen mit dem Alten Testament, auf die im Vorhergehenden hingewiesen worden ist, machen die Frage nach einem Zusammenhang der ägyptischen Prophetie mit der israelitischen zu einem Hauptproblem der Forschung. Während Eduard Meyer mehrfach und entschieden dafür eingetreten ist, „daß hier nicht nur eine analoge Bildung vorliege, sondern ein wirklicher geschichtlicher Zusammenhang", haben Andere dies für unwahrscheinlich erklärt, schon deshalb weil es in Ägypten keine Ekstatiker gegeben habe. Aber das *argumentum e silentio* ist ebenso wenig zwingend wie die vielen Übereinstimmungen, die man dem Zufall zuschreiben kann. Die Möglichkeit einer analogen Entwicklung ist ebenso wenig zu leugnen wie die Möglichkeit historischer Abhängigkeit bei diesen beiden einander benachbarten Völkern. Apriorische Erwägungen führen nicht zum Ziele. Eine entscheidende Lösung dieses Problems kann nur die innere Analyse der israelitischen Prophetie bringen. Erst wenn sich zeigen läßt, daß die messianischen Hoffnungen des Alten Testamentes aus der Geschichte Israels nicht restlos verständlich sind, wird sich die Abhängigkeit von vorderorientalischen Vorstellungen sicher beweisen lassen. Vom vorderen Orient aber kommt nur Ägypten in Betracht, weil bisher nur dort Orakel vorliegen, die den Orakeln der israelitischen Propheten entsprechen und als ihr Urbild gelten könnten. Die babylonische und hethitische Literatur, die zwar mancherlei verwandte Gedanken enthält und im Einzelnen vielfach auf die Schriftsteller des Alten Testaments eingewirkt hat, muß ohne weiteres ausscheiden, da dort Messiashoffnungen bisher nirgends bezeugt sind.

Nachlese

I. Der unerkannte Messias.

1. Die Überlieferung.

a)[1]) *Es war einmal ein Jude beim Pflügen*[2])*, als einer seiner Ochsen brüllte. Ein Araber, der gerade vorüberging, hörte dies und sprach: „Jude, Jude, löse deinen Ochsen, löse deinen Pflug, denn wisse, der Tempel ist zerstört." Als der Ochse zum zweiten Male brüllte, sprach er: „Jude, Jude, schirre deinen Ochsen an, schirre deinen Pflug an, denn wisse, der messianische König*[3]) *ist geboren." „Wie heißt er?" „Menahem." „Und wie heißt sein Vater?" „Hiskia." „Woher stammt er?" „Aus dem Königsschloß*[4]) *zu Bethelem in Juda."*

Da ging er hin, verkaufte seine Ochsen, verkaufte seinen Pflug und legte sich einen Handel mit Kinderwollsachen zu. So zog er von Ort zu Ort, bis er auch in jene Stadt kam. Alle Weiber kauften, aber die Mutter Menahems kaufte nichts. Da hörte er, wie die Frauen sprachen: „Mutter Menahems, Mutter Menahems, komm, kauf für deinen Sohn!" „Ich wollte, die Feinde Israels hätten ihn erwürgt, denn an seinem Geburtstag wurde der Tempel zerstört." Er aber sprach zu ihr: „Ich vertraue, daß er, wie er unmittelbar nach ihm[5]) *zerstört wurde, auch unmittelbar nach ihm wieder aufgebaut wird." „Ich habe auch kein Geld." „Was kümmert es dich? Komm nur und kaufe für ihn: und kannst du heute nicht bezahlen, so hole ich mir das Geld nach einiger Zeit."*

Nach einiger Zeit kehrte er in jene Stadt zurück und fragte: „Wie gehts deinem Kinde?" „Bald nachdem du mich besucht hattest, erhoben sich Winde und Stürme, die raubten ihn mir."

---

[1]) Jer. Talmud. Ber. II 4 fol. 5a [aram.; 5. Jahr. n. Chr.] ed. Frankel. Wien 1874, S. 17a. — Aufs engste verwandt ist die Erzählung im Midrasch Echa Rabba(thi) 1, 2 [aram. um 650 n. Chr.] ed. Buber. Wilna 1899, S. 45a; dieser Text wird mit starken Abweichungen auch von Abrabanel S. 39a zitiert. Die Varianten beziehen sich aber meist nur auf den Wortlaut, nicht auf die Sache.

[2]) Statt דדי Frankel lese ich רדי mit Buber, Abrabanel.

[3]) מלכא משיחא Frankel; פריקהון דיהודאי Buber.

[4]) בבירת מלכא Frankel; בבירת ערבא Buber.

[5]) ברגליה Frankel; על ריגלין Buber. Man könnte auch übersetzen *um seinetwillen*. Aber ob chronologisch oder final, jedenfalls wird hier die Zerstörung und der Neubau des Tempels mit dem Erscheinen des Messias aufs engste verknüpft; eine dritte Auffassung, wonach dieser als Ursache gedacht ist, setzt Mark. 14_{58} voraus. ברגליה mit *durch ihn* (Geiger) wiederzugeben, ist kaum erlaubt; Geiger schwankt daher auch.

b)[1]) *Ein Araber, der sein Feld bestellte, hatte einen Israeliten als Arbeiter. Einst brüllte seine Kuh. Als der Araber dies hörte, befahl er, die Arbeit liegen zu lassen. Als die Kuh abermals brüllte, sprach er: „Marsch, an die Arbeit!" Da fragte ihn der Israelit: „Warum dies?" Er antwortete: „Beim ersten Brüllen wurde das Haus Gottes zerstört, beim zweiten aber wurde der Messias geboren, sein Name ist Menahem, und sein Vater heißt Hiskia. ⟨Er wohnt zu Bethlehem in Juda⟩[2])."*

Da legte der Israelit die Arbeit nieder und zog fortan als Händler umher. So kam er auch nach jener Stadt[3]) und fragte: „Wo wohnt Hiskia?" Man antwortete ihm: „Da und da." Darauf ging er hin und fand den Ort. Alle Einwohnerinnen kauften von dem, was er feilbot, nur die Mutter Menahems nahm ihm nichts ab. Sprach der Israelit zu ihr: „Nimm auch du ein Kleid für deinen Sohn!" Sie erwiderte: „Nein, ihm folgt nur Böses ˹auf˺ dem Fuße[4]) über Israel. Hätte ich ihn doch zu Grabe getragen; denn am selben Tage und zur selben Stunde, wo er geboren wurde, ward der Tempel zerstört." Als der Israelit dies hörte, freute er sich und dachte[5]): „Dies ist der Messias!" Und er sprach zur Mutter: „Wenn du ihm nichts kaufen willst, so will ich ihm ein Geschenk machen!" Damit gab er ihm ein Kleid und küßte ihn.

Seitdem kam er jedes Jahr wieder, ihn zu sehen und zu küssen; und jedesmal schenkte er ihm ein Kleid. So tat er drei Jahre lang. Als er nach fünf Jahren wiederkam, fand er ihn nicht mehr. Da fragte er: „Wo ist die Mutter Menahems?" Man antwortete: „Sie ist mit ihrem Sohn fortgegangen; man hat beide nicht wiedergesehen[6])."

c)[7]) *An dem Tage, wo die Feinde in die Stadt drangen und den Tempel zerstörten, pflügte ein Jude seinen Acker außerhalb Jerusalems. Plötzlich sah er, wie die Kuh, mit der er pflügte, sich zur Erde niederwarf und nicht mehr pflügen wollte, sondern immerfort brüllte. Als der*

---

[1]) Dieser Text findet sich im Anhang der Ausgabe des Jalkut ha-Machiri, ed. Grünhut. Frankfurt a. M. 1902, S. 103b aus einer alten Handschrift beigefügt, um den leeren Raum zu füllen [hebr.; Abfassungszeit unbekannt].

[2]) Diese Ergänzung ist notwendig, da im folgenden (vgl. Anm. 3) die Geburtsstadt als bekannt vorausgesetzt wird. Bethlehem ist wahrscheinlicher als Jerusalem, da sich *b* mit *a* auch in dem Namen des Messias berührt.

[3]) Im jetzigen Text unverständlich; vgl. Anm. 2. [4]) Lies על רגלן.

[5]) Man darf nicht übersetzen: *und sprach*, weil man dadurch die Pointe verdirbt; nur der „Israelit" weiß, daß dies Kind der Messias ist.

[6]) Wie die Eingangsworte, die zwei Bibelstellen (Jes. 10_{34} und Jes. 11_{1}) miteinander kombinieren, um zu beweisen, daß der Messias an dem Tage geboren wird, wo der Tempel zerstört wird, so gehören auch die Schlußworte nicht mehr zum Text der Erzählung; sie lauten: *Wohin ist er gegangen? Einige sagen: nach Rom; denn es steht geschrieben: Dort weiden Kälber, dort lagern sie und vernichten ihre Zweige* (Jes. 27_{10}).

[7]) Midrasch Echa Suta, Rez. B, ed. Buber. Berlin 1894, S. 133 I, 2 [hebr.; Abfassungszeit unbekannt].

Mann dies sah, erstaunte er sehr. Er schlug die Kuh, um sie zur Arbeit zu zwingen, aber sie wollte nicht und ließ sich immer wieder zur Erde fallen. Während er noch auf sie einschlug, hörte er plötzlich eine Stimme rufen: „Was hast du mit der Kuh? Laß sie, klagt sie doch darüber, daß heute das Gotteshaus zerstört und der Tempel verbrannt worden ist." Als der Mann dies hörte, zerriß er sich die Kleider, raufte sich die Haare, bestreute sich das Haupt mit Asche, weinte und schrie: „Weh mir, weh mir!" Aber nach zwei oder drei Stunden stellte sich die Kuh wieder auf die Beine und hüpfte freudig umher. Da wunderte sich der Mann sehr. Und wieder hörte er eine Stimme, die sprach: „Spanne ein und pflüge weiter; denn in dieser Stunde ist der Messias geboren."

Als der Mann dies vernahm, wusch er freudig sein Antlitz und machte sich auf; er ging nach Hause, holte sich lange seidene Wickelbänder für die Wiegenkinder und begab sich nach Jerusalem. Als er in die Stadt kam, legte er sie um die Arme und rief auf dem Markte aus: „Wer kauft ein Wickelband für seinen Knaben oder sein Mädchen?" Das hörte die Nachbarin der Messiasmutter und sprach zu ihm: „Geh nach dem und dem Hause; denn dort ist eben ein Knabe geboren." Da machte er sich auf, trat in das Haus und sprach zu ʿdem Weibeʾ[1]*): „Kaufe ein Band für deinen Sohn!" Aber sie antwortete: „Ich kaufe ihm nichts; denn er ist an dem Tage geboren, wo der Tempel zerstört wurde; verflucht sei der Tag, an dem er geboren ward!" Da trat der Mann an den Knaben heran, küßte ihm das Haupt, schenkte ihm ein Band, bat die Mutter für ihn und ging dann heim.*

Seitdem kam er alljährlich nach Jerusalem, um das Kind zu besuchen, das Menahem, der Sohn Ammiels, hieß. Aber als er einst wieder nach Jerusalem zurückkehrte und ins Haus trat, hub die Mutter des Knaben an und sprach: „ʿIchʾ habe keinen Menschen mehr; mein Trost ist fort[2]*)."*

d)[3]) *Als Elia einst seines Weges ging — es war an dem Tage, da der Tempel zerstört wurde — hörte er eine himmlische Stimme klagen, die rief: „Der Tempel des Heiligen liegt wüste." Sobald Elia dies vernahm, dachte er daran, die ganze Welt zu vernichten. Er ging weiter*

---

1) Lies לה statt להם.

2) Lies לי statt לה; das Wort מנחם wird hier doppelsinnig gebraucht. נגנז könnte, wie mich Herr Dr. Berdyczewski belehrt, auch heißen: *er starb*, doch ist das hier schwerlich gemeint. Es folgt noch Thren. 1 2.

3) Ungedruckte Handschrift des Bereschith Rabbathi [hebr.; Abfassungszeit unbekannt]; zitiert von Raymundi Martini: Pugio Fidei. Lips. p. 350 und bei Abrabanel: Ješuoth Mešicho II, 2. Königsberg 1860, S. 43a. Der obigen Übersetzung ist der Text Abrabanels zugrunde gelegt. — Eine andere Übersetzung bieten Wünsche S. 91 und M. J. bin Gorion S. 267; im letztgenannten Text ist fälschlich die Gestalt Elias mit derjenigen des Händlers in anderen Rezensionen vermischt.

und fand die Menschen pflügend und säend. Da sprach er zu ihnen: „Gott zürnt seiner Welt, er will sein Haus zerstören und seine Kinder unter die Völker vertreiben; ihr aber habt nur euer Tagewerk im Sinne!" Wieder erscholl eine Stimme, die rief: „Laßt sie! Denn schon ist für Israel der Erlöser geboren." Er fragte: „Wo denn?" und erhielt die Antwort: „Zu Bethlehem in Juda."

Als er dorthin gelangte, fand er ein Weib an der Tür ihres Hauses sitzend; das Kind lag vor ihr noch in seinem Blute. „Tochter, du hast einen Sohn geboren?" „So ist es." „Wie kommt es, daß er noch feucht vom Blute ist?" „Es ist ein großes Unglück! An dem Tage, da er geboren wurde, ist der Tempel zerstört worden." „Steh auf, Tochter, und pflege ihn; denn dereinst wird euch großes Glück durch ihn widerfahren." Da stand sie auf und pflegte ihn.

Elia verließ sie und wanderte fünf Jahre umher. Nach fünf Jahren dachte er: „Ich will gehen und schauen, ob der Erlöser Israels nach Art der Könige oder nach Art der Dienstengel aufwächst." Er ging und fand das Weib vor der Tür ihres Hauses stehen. „Tochter, wie ist's mit dem Knaben?" „Habe ich dir nicht gesagt, daß das Unglück groß ist? Am Tage, da er geboren wurde, ward der Tempel zerstört. Und überdies: Füße hat er und kann nicht gehen, Augen hat er und kann nicht sehen, ⟨Ohren hat er und kann nicht hören⟩[1]*, einen Mund hat er und kann nicht sprechen. Und siehe, er liegt da wie ein Stein." Während ˹sie˺*[2] *noch redete, ˹ergriffen˺*[3] *ihn ˹die Winde˺ von den vier Ecken der Welt und warfen ihn in das große Meer. Da zerriß Elia seine Kleider, raufte sich die Haare und schrie: „Wehe, dahin ist das Heil Israels." [Da erscholl eine himmlische Stimme und sprach zu ihm: „Es ist nicht so, wie du meinst! Sondern 400 Jahre wird er im großen Meere weilen, 80 Jahre in der Rauchwolke bei den Kindern Korahs, und 80 Jahre am Eingange Roms. Die übrigen Jahre hindurch wird er alle großen Reiche (als Bettler) durchstreifen, bis die Zeit des Endes kommt"]*[4].

2. Vergleich der Varianten.

Alle vier Texte sind Varianten derselben Erzählung, wie Inhalt und Aufbau in gleicher Weise lehren. Man erkennt auch sofort die engere Verwandtschaft der ersten drei Fassungen, während die vierte etwas ferner steht. Vom Standpunkt der äußeren Bezeugung ist *a* die älteste Variante (5. Jahrh. n. Chr.); alle übrigen Texte stammen sicher aus jüngerer Zeit, wenngleich ihre genauere Datierung zweifelhaft bleiben muß. Trotzdem wäre es verfehlt, aus diesem Grunde *a* ohne weiteres für die beste Re-

[1]) Die Worte fehlen bei Abrabanel und sind nach den anderen Texten ergänzt.

[2]) Lies das Femininum. [3]) Lies den Plural.

[4]) Das Eingeklammerte ist späterer Zusatz.

zension auszugeben. Es ist vielmehr sehr wohl denkbar, daß die anderen Fassungen trotz ihrer größeren Jugend in Einzelheiten ältere Überlieferung bewahrt haben. Sicherheit gewinnt man nur durch die inneren Zeugnisse, die auf einer literarischen Analyse der Legende und auf einer Vergleichung der verschiedenen Varianten beruhen. Das Ideal ist hier wie bei jeder literargeschichtlichen Untersuchung, die Urform der Erzählung zu rekonstruieren.

Die Einleitung geht von der Voraussetzung aus, daß am selben Tage, wo der Tempel zerstört wird, auch die Geburt des Messias stattfindet. Das wunderbare Zusammentreffen dieser beiden Ereignisse und ihre Wirkung darzustellen, war die Aufgabe des Erzählers. Er löste sie vortrefflich, indem er die Szene außerhalb der heiligen Stadt spielen läßt. Die Juden auf dem Lande sind in der Regel Bauern, bisweilen auch Händler, und es ist daher begreiflich, daß die Geschichte von einem Ackersmann handelt, der erst später zum Kaufmann wird. Zunächst erfüllt er seinen täglichen Beruf auf dem Felde und weiß nicht, was draußen in der Welt vorgeht. Aber das Tier, das klüger ist als der Mensch (ein echtes Märchenmotiv; vgl. die Eselin Bileams), nimmt auch an den Ereignissen teil und weiß sofort, was geschehen ist. Der Ochse, mit dem der Bauer pflügt, so erzählt *a*, brüllt zweimal kurz hintereinander, scheinbar unmotiviert. Der Jude kann sich dies nicht erklären, aber ein Araber, der zufällig vorübergeht, versteht die Tiersprache und dolmetscht sie. Ein Araber muß es sein, weil die Fremden zauberkundiger sind als die Einheimischen, wiederum eine weit verbreitete Vorstellung. In den knappen Worten dieser Variante kommt die psychologische Wirkung der Doppelbotschaft auf Tiere und Menschen gut zum Ausdruck. Das Tier handelt wie der natürliche Mensch; es überläßt sich zuerst seinem Schmerz und will nicht weiter arbeiten, dann aber ebenso schnell der Freude und ist bereit, den gewohnten Gang fortzusetzen. Der Araber steht kalt und unbeteiligt daneben; er ist weiter nichts als der Mund der Ereignisse, das Sprachrohr der Gottheit. Der Jude dagegen, so hören wir im folgenden, läßt seinen geliebten Pflug im Stich, nur um den Messias zu sehen. — Die zweite Variante *b* ist abhängig von der ersten, hat sie aber stark entstellt. Aus dem freien jüdischen Bauern ist ein Knecht geworden, im Widerspruch mit dem Folgenden; denn ein Sklave, dem überdies ausdrücklich befohlen wird, die Arbeit wiederaufzunehmen, kann sie nicht unmittelbar darauf ohne weiteres aufgeben. Der Araber ist zum Herrn der Juden gemacht worden. Nun kann man wohl einen Fremden, der zufällig des Weges kommt, für einen Gottesmann halten, aber es ist sinnlos, wenn ein bekannter Gutsbesitzer, mit dem man täglich verkehrt, plötzlich die Tiersprache versteht und göttliche Geheimnisse ausplaudert. — Die dritte Variante *c* berührt sich wieder aufs engste mit der ersten. Aber während dort alles nur knapp angedeutet wird, ist hier eine behagliche Ausmalung vorhanden, durch die die Einzelheiten noch

besser zur Geltung kommen; der ausgeführte Stil ist jünger als der knappe. In einem Punkte verrät diese Fassung deutlich ihre sekundäre Art: Die himmlische Stimme ist ein Ersatz für den zauberkundigen Araber; denn wo Gott selbst die Ereignisse verkündet, ist das Tieromen überflüssig geworden. Auch ist es unpassend, daß der Bauer den göttlichen Befehl, das Tier wieder einzuspannen und weiter zu pflügen, nicht befolgt. — In der letzten Variante *d* fehlt darum auch mit Recht ein solches Zeichen. Die göttliche Stimme teilt dem Elia einfach mit, was geschehen ist. Dadurch ist der märchenhafte Charakter der Erzählung völlig verwischt und der volkstümlich-sagenhafte Schmelz abgestreift worden; die geistliche Legende mit dem nackten, langweiligen Wunder ist fertig. Dazu paßt Elia als Held der Geschichte; dem Märchenton entspricht der unbekannte Bauer sehr viel besser. Ihre Abhängigkeit verrät diese Fassung aber vor allem durch den schlecht motivierten Eingriff des Propheten in das Bauernleben; es ist immerhin von Interesse, zu verfolgen, wie das alte Motiv hier abgewandelt wird: Dort der schöne, tiefpoetische Gedanke, wie die Welt vor Entsetzen still steht und der Schrecken Tiere und Menschen lähmt, hier dagegen das Unterfangen eines Hitzkopfs, die Welt zum Stillstand zu bringen.

Die stärkste Abweichung der Einleitungen in den verschiedenen Rezensionen weist *c* auf. Denn dort empfängt der Bauer im voraus nichts weiter als die Nachricht von der Geburt des Messias. Während in *d* wenigstens die Geburtsstätte genannt wird, teilen die übrigen Fassungen außerdem den Namen des Messias und seines Vaters mit. Damit haben sie aber die Hauptpointe verderbt. Die ganze folgende Erzählung wäre überflüssig, wenn der Messias von vornherein identifiziert wäre; der Bauer braucht ja nur hinzugehen und nach dem Träger des Namens zu forschen. Wozu bedarf es erst des Handels mit Kindersachen? Dies Motiv, das den Hauptteil beherrscht, ist nur dann verständlich, wenn der Bauer zwar weiß, daß der Messias geboren ist, aber im übrigen weder seine Abstammung noch seinen Geburtsort kennt. Demnach hat in dieser Hinsicht *c* allein das Richtige bewahrt. Mit Streichungen ist nichts gewonnen; hier hilft nicht Literarkritik, sondern nur die Einsicht in die innere Geschichte des Stoffes.

Im Hauptteil wird nun die Auffindung des Messias berichtet. Die Situation ist ähnlich wie im Weihnachts-Evangelium des Lukas, wo den Hirten wie hier dem Bauern die Geburt des Messias verkündet wird. Immerhin ist ein Unterschied vorhanden: Jene sollen das Kind suchen und finden, daher wird ihnen noch ein besonderes Zeichen gegeben; hier fehlt dies, weil das Kind geheim bleiben soll. Die Ausführung ist infolgedessen ganz anderer Art. Die Aufgabe, den unbekannten Messias ausfindig zu machen, wird geistreich gelöst: Für ein neugebornes Kind braucht man Wollsachen, Wickelbänder oder Kleidchen. So verwandelt sich der Bauer in einen Händler und zieht durchs Land in der Hoffnung, daß die Mutter des Messiasknaben ihm etwas abkaufen wird. Ein sicheres Merkmal wird

ihm dabei helfen: das Kind muß am selben Tage geboren sein, an dem der Tempel zerstört ist. Und siehe da, der kluge Plan glückt! Zunächst wandert er von Ort zu Ort, aber vergeblich, bis er dann eines Tages nach Bethlehem kommt oder, wie *c* erzählt, nach Jerusalem. Auch in diesem Punkte wird *c* das Ältere bewahrt haben; denn Jerusalem als Geburtsort des Messias ist auffällig und konnte begreiflicherweise leicht durch Bethlehem ersetzt werden. Jetzt, wo die Erzählung auf dem Höhepunkt angelangt ist, wird die Handlung verlangsamt. Alle Weiber eilen herbei, von dem Bauern zu kaufen, aber die Messiasmutter ist nicht unter ihnen. Eine große Enttäuschung! Da rufen die Frauen sie herbei (*a*) oder er wird in ihr Haus geschickt mit der Bemerkung, daß dort kürzlich ein Knabe geboren sei (*c*); die schlecht erzählte zweite Variante (*b*) hat sich auch dies *ritardando* entgehen lassen. An der Weigerung der Mutter, dem Kinde eine Freude zu bereiten, weil es ein Unglückskind sei, erkennt er den gesuchten Messias. In seiner Freude über die Entdeckung macht er dem Knaben ein Geschenk. Besonders zart wird dies in *a* erzählt: Der Bauer verschenkt seine Sachen nicht direkt, sondern verspricht, sich das Geld dafür später holen zu wollen; damit hat er zugleich einen guten Vorwand, um das Kind noch einmal unauffällig zu besuchen. In einer anderen Hinsicht freilich hat *a* den ursprünglichen Sinn der Geschichte verdunkelt: Durch den Hinweis auf den Wiederaufbau des Tempels deutet der Bauer darauf hin, daß dies Kind der Messias sei; nicht ganz so plump ist das Wort Elias (in *d*), obwohl es auch von der Mutter kaum anders als eine messianische Verheißung verstanden werden kann. In *b* und *c* fehlen solche Andeutungen mit Recht, da der Messias geheim bleiben muß; die Pointe der Erzählung fordert notwendig, daß nur der Bauer um dies Geheimnis weiß. — *d* weicht auch hier stärker ab. Elia begibt sich auf die Kunde von der Geburt des Kindes, die in Bethlehem erfolgt sein soll, sofort dorthin; er braucht nicht erst lange zu suchen, das Weib sitzt vor der Tür und hat nur auf ihn gewartet. Der Messias liegt noch in seinem Blute vor ihr, ein geschmackloser, aus Hes. 16 6 entlehnter Zug, der in diese geistlose Variante gut hineinpaßt. Immerhin hat sie von allen Rezensionen darin allein vielleicht das Ursprüngliche bewahrt, daß sie das Kind namenlos läßt. Jedenfalls darf der Name, wenn ein solcher überhaupt eingeführt wird, erst jetzt am Schluß genannt werden, wie es in *c* tatsächlich geschieht. Während der Messias hier Menahem, der Sohn Ammiels, heißt, gilt er nach der ältesten Überlieferung als Sohn Hiskias (*a* und *b*).

Der Schluß der Erzählung berichtet die Entrückung des Messias. Als der Bauer wiederkommt, ist das Kind fort; während *c* das wunderbare Verschwinden nur andeutet, redet *a* genauer von *Winden und Stürmen*[1]), die den Knaben entrafft hätten. So wird es auch in *d* vorausgesetzt, nur

[1]) Es ist darum unmöglich, an Geister zu denken (gegen Geiger).

daß Elia zufällig zugegen ist, wiederum eine Sünde gegen den Geist der volkstümlichen Sage, die solche Wunder meist in der Stille geschehen läßt und in den Schleier des Geheimnisses hüllt. Nach *b* ist überflüssigerweise auch die Mutter mit verschwunden. Über die Zeit, wann dies Ereignis stattgefunden hat, schwanken die Varianten; die meisten lassen mehrere Jahre Spielraum, nach *a* dagegen ist nur kurze Zeit vergangen. Das wird das Ursprüngliche sein; denn wenn das Kind überhaupt entrückt werden sollte, so sieht man nicht ein, warum dies nicht unmittelbar oder bald nach der Geburt geschieht. Der Schluß der vierten Variante (*d*) scheint dies zu bestätigen, obwohl er ausdrücklich von fünf Jahren spricht; denn die Schilderung, die hier von dem Messiasknaben entworfen wird, paßt nicht zu einem fünfjährigen, sondern nur zu einem eben geborenen Kinde. Der Sinn der auf den ersten Blick sehr rätselhaften Worte kann nicht zweifelhaft sein: Wenn der Messias wie ein lebloser Stein daliegt, wenn er zwar Füße, Augen, Ohren und Mund besitzt, aber diese Gliedmaßen doch nicht gebrauchen kann, so ist die Voraussetzung, daß ihm die Seele fehlt. Eine genaue Parallele bietet die Gnosis mit ihren Spekulationen von Adam, der ursprünglich auch *unbeweglich wie eine Säule* war, bis die göttliche Seele in ihn hinabstieg[1]). So hat nach dieser Rezension die Mutter nur den Leib des Messias zur Welt gebracht, und dieser Leib wird entrückt, bis Gott ihn mit der Seele vereinigt, die er als präexistentes Wesen in seiner himmlischen Vorratskammer aufbewahrt, oder wie man sich den Vorgang sonst ausgemalt haben mag.

Die Legende ist ganz aus jüdischen Voraussetzungen verständlich. Die Phantasie spielt mit der Erfüllung jüdischer Sehnsucht. Nach altem Glauben muß der Messias erscheinen, wenn die Not am größten ist. Die Zerstörung des Tempels ist gewiß das Schlimmste, was das jüdische Volk je betroffen hat; und so ist der Gedanke begreiflich, daß der Messias in jener Stunde geboren werden muß. Der größte Kummer und die größte Freude, die sich ein jüdisches Herz vorstellen kann, werden auf denselben Tag zusammengedrängt. Aber zugleich spiegelt die Legende den herben Schmerz wider, daß der Messias doch nicht erschienen ist. Wohl hat man das Kind gesehen, einer wenigstens hat es sicher als Messias erkannt, aber eben derselbe bezeugt auch als sicherste Kunde seiner Mutter, daß der Knabe bald wieder entrückt worden ist — und wann der Messias wiederkehren wird, weiß niemand; so ist der schöne Traum nur zu schnell verronnen. Auch die einzelnen Motive lassen sich als jüdisch begreifen: Der Bauer, der sich in einen Händler verwandelt, das Tier, das klüger ist als der Mensch, der Gottesmann, der die Omina deutet, die Verfluchung des Tages statt des Kindes, die Trennung des Leibes von der Seele, selbst die Wickelbänder

[1]) Die zahlreichen Belege findet man am bequemsten bei Bousset: Gnosis S. 12. 19. 20. 34. 193f.; vgl. ferner Reitzenstein: Poimandres S. 84. 243; Kroll: Die Lehren des Hermes Trismegistos S. 241f.

sind gut jüdisch. Die Entraffung des Knaben durch die Winde hat eine gewisse Parallele an Off. Joh. 12 5; aber was dort astralmythologisch gemeint ist, hat hier einfach märchenhaften Sinn. Enger verwandt ist die Vision des IV Esra, nach welcher der Messias aus dem Meere aufsteigt, in das er einst entrückt worden sein könnte oder wirklich entrückt wurde.

Der Kerngedanke der Legende, die Suche und Auffindung des Messiaskindes, begegnet uns im Neuen Testament viermal wieder, ein Zeichen für seine große Beliebtheit: bei den Magiern aus dem Morgenlande (Matth. 2 1 ff.), bei den Hirten auf dem Felde (Luk. 2 8 ff.), bei Simeon (Luk. 2 25 ff.) und bei Hanna (Luk. 2 36 ff.). Die Ausführung ist überall verschieden — nur die beiden letzten Varianten sind im Grunde Dubletten — auch der Sinn ist ein anderer im Judentum als im Christentum: Nach der jüdischen Legende bleibt der Messias trotz des klugen Bauern unerkannt, das jüdische Volk erfährt nichts von ihm, und so darf es weiter hoffen und warten, während die christliche Legende jubelt, daß schon das Kind als Messias, wenigstens von einigen Bevorzugten, öffentlich anerkannt wurde; dort die Verheißung mit ihrer Sehnsucht, hier die Erfüllung mit ihrer Freude. Trotzdem ist die Verwandtschaft nicht zu leugnen, sofern das Hauptmotiv dasselbe ist; besonders nahe berührt sich mit unserer Erzählung die Simeonlegende, die denselben Messiasnamen voraussetzt: παράκλησις τοῦ Ἰσραήλ (Luk. 2 25) entspricht genau dem hier genannten מנחם *dem Tröster*.

Der Gedanke, daß der Messias bereits geboren ist, aber noch unerkannt unter den Menschen weilt, ist mit Vorliebe nicht vom Kinde, sondern vom Erwachsenen ausgeführt worden. Im Neuen Testament begegnet er uns nur in der Form der Einzelvorstellung[1]); mit eigentümlicher Schärfe wird er in den Dialogen Justins betont[2]). Das Judentum aber hat diese Idee auch in eine Erzählung gekleidet, die von späteren Bearbeitern teilweise mit der vorliegenden Kindheitslegende kombiniert worden ist[3]); die verwandten Motive bewähren auch hier ihre magnetische Anziehungskraft. Die Legende von dem aussätzigen Messias, der unter den Seuchenkranken vor den Toren Roms sitzt, ist uns vor allem aus dem babylonischen Talmud bekannt[4]). Sie muß um 200 n. Chr. entstanden sein; denn erstens ist sie in früherer Zeit nicht nachweisbar, zweitens ist sie in der gegenwärtigen Fassung mit der Gestalt Josuas, des Sohnes Levis, aufs engste verknüpft, der am Anfang des dritten Jahrhunderts lebte[5]), und drittens wird sie unter dem bezeichnenden Titel zitiert *der Aussätzige der Schule Rabbis*[6]).

---

[1]) Joh. 1 31; 7 27. [2]) Justin: Dial. 8. 49. 110.

[3]) Vgl. oben Variante *b* (Anmerkung am Schluß) und *d*.

[4]) Bab. Sanhedrin XI 98a. [5]) Strack: Einleitung in den Talmud[4] S. 100.

[6]) Rabbi = Jehuda, der Fürst, lebte um 150 n. Chr. (Strack[4] S. 96f.); folglich muß man seine Schule eine Generation später ansetzen. Der Ausdruck lautet חיורא דבי רבי bab. Sanh. 98b. Es ist kein Zufall, daß gerade die Varianten *b* und *d* an diese Geschichte vom Aussätzigen erinnern; sie nähern sich schon demselben literarischen Charakter.

Der als Bettler verkappte Messias, der die Welt durchstreift, ist eine Parallelgestalt zu dem Aussätzigen[1]).

3. Menahem, der Sohn Hiskias.

Die Kindheitslegende läßt sich völlig aus novellistischen Motiven ableiten; unerklärt bleibt daher nur der Name des Messias. Hieße er nur Menahem, so wäre eine symbolische Bezeichnung oder eine Anknüpfung an alttestamentliche Stellen nicht unmöglich. Solche Versuche der Interpretation[2]) sind hier aber grundsätzlich abzulehnen, da der Name des Vaters oder des Vorfahrs ausdrücklich hinzugefügt wird, der jeder allegorischen Deutung spottet. Hier muß eine bestimmte historische Überlieferung vorliegen, wie man behaupten darf, auch dann, wenn man die Personen nicht mehr zu identifizieren vermöchte. Nun läßt sich zwar über den in den jüngeren Rezensionen und auch anderswo erwähnten Menahem ben Ammiel nichts ermitteln, dagegen ist uns der in der ältesten Tradition bezeugte Messiasname Menahem ben Hiskia wohl bekannt[3]).

Dieser Menahem ist nur ein Glied in einer ganzen Kette von Messiassen, die sämtlich aus der jüdischen Nationalpartei der Zeloten, ja sogar aus derselben Familie hervorgegangen sind. Josephus pflegt diese Messiasse von seinem konservativen und römerfreundlichen Standpunkt aus meist als *Räuber* zu bezeichnen, heute nennt man sie in der Regel „Revolutionäre". Aber die Schriftgelehrten, die ihr Vaterland mehr liebten, als Josephus tat, haben diesen mit der Märtyrerkrone geschmückten Männern den Titel des Messias nicht vorenthalten. Der erste, von dem wir hören, war Hiskia, nach Josephus[4]) ein galiläischer *Räuberhauptmann*; als der junge Herodes zum Befehlshaber von Galiläa erhoben war, hatte er nichts Eiligeres zu tun, als das Land von dieser Plage zu befreien, wofür ihm angeblich die Bewohner jener Gegend sehr dankbar waren. Anders dachte freilich sein Zeitgenosse Hillel, der meinte, die Juden hätten keinen anderen Messias mehr zu erwarten, da sie ihn bereits *in den Tagen Hiskias genossen* hätten[5]). Noch Jochanan ben Sakkai (um 100 n. Chr.) ließ einen Thron bereiten für *Hiskia, den König von Juda*[6]). Wie offenkundig ist, hat hier[7]) eine

---

[1]) Der Aufenthalt des Messias bei den Korachiten ist als Höllenfahrt zu betrachten, da sie einen besonderen Raum in der Geenna innehaben (bamidb. r. 16, 33).

[2]) Wie sie sich z. B. bei Klausner S. 68f. findet. Bousset: Judentum² S. 261 hat sich leider dieser echt-rabbinischen Spitzfindigkeit angeschlossen, wenn ich seine kurze und, wie es scheint, falsche Bemerkung richtig verstehe.

[3]) Die Kombination mit dem Zeloten hatte ich bereits vollzogen, als mich Herr Dr. Berdyszewski darauf aufmerksam machte, daß mir Geiger in dem oben zitierten Aufsatz diesen schönen Gedanken bereits vorweggenommen habe. Auf die christlichen Theologen hat aber Geigers Vermutung keinen Eindruck gemacht, und mir wird es schwerlich besser ergehen.

[4]) Ant. XIV 9, 2; Bell. I 10, 5. [5]) Bab. Sanh. 98b und 99a.

[6]) Bab. Ber. 28b. [7]) Zahlreiche andere Stellen kommen hinzu.

Verwechslung des messianischen Zeloten mit dem nicht-messianischen, vorexilischen König gleichen Namens stattgefunden (Geiger).

Der Sohn des Hiskia war Judas aus Gamala, *der Galiläer*, der als der eigentliche Begründer der Zelotenpartei gilt. Obwohl Josephus[1]) auch ihn als Räuber schildert, der mit seinen verkommenen Scharen Galiläa plünderte, behauptet er doch von ihm, daß er nach der Königskrone getrachtet habe; der messianische Ehrgeiz schimmert durch diese Hülle durchsichtig genug. Auch nach der Zusammenstellung mit Theudas und Jesus[2]) muß sich Judas für den Messias ausgegeben haben. Daß er ein schlimmes Ende fand, versteht sich für einen Messias von selbst, auch wenn es die Apostelgeschichte nicht ausdrücklich meldete[3]). Sein Auftreten fällt, was sehr beachtenswert ist, in das Jahr der Steuereinschätzung des Quirinius (7 n. Chr.), die auch in Galiläa die Gemüter schwer beunruhigt haben muß. Daher erklärt sich der große Anhang von Scharen, die dem Judas zuströmten. Daher erklärt sich wohl auch die Verlegung der Geburt Jesu in das Steuerjahr des Quirinius. Der Zusammenhang des Quirinius mit dem Messias hat also einen historischen Hintergrund, hat sich aber im Gedächtnis des Volkes etwas verschoben. Auch sonst ist der Messias Judas nicht ganz ohne Einfluß geblieben auf seinen Gegner, den Messias Jesus, vor allem durch den diametralen Gegensatz; ein Wort wie *Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist* konnte nur in der Polemik gegen Judas und dessen Parteigänger geprägt werden[4]). Aber die Beziehungen reichen noch weiter. Man sieht, wie gerade Galiläa damals von messianischen Stimmungen und Leidenschaften durchwühlt war; Jesus mußte ein Galiläer sein und dort auftreten, wo der Boden für ihn geebnet war.

Der Sohn des Judas ben Hiskia war Menahem, der im Jahre 66 n. Chr. den ersten Aufruhr in Jerusalem anzettelte. Ihm wird die Zerstörung der Festungswerke und die Ermordung des Hohenpriesters Ananias zugeschrieben. Nach Josephus[5]) zog er wie ein König in Jerusalem ein, vielleicht das literarische Vorbild zu dem messianischen Einzug Jesu in Jerusalem am Palmsonntag. Als er einmal in königlichen Gewändern, von bewaffneten Zeloten umgeben, zum Tempel ging, wurde er von den Anhängern Eleazars ermordet, die angeblich keinen Tyrannen dulden wollten. Die talmudischen Nachrichten[6]) sind sehr dunkel; meist wird hier der Zelot Menahem mit dem Essener gleichen Namens zusammengeworfen. Merkwürdigerweise hat sich nur die Erinnerung an die *golddurchwirkten seidenen*

---

[1]) Ant. XVII 10, 5; Bell. II 4, 1. [2]) Act. 5 37.

[3]) Der Zweifel Preuschens zu Act. 5 37 ist nicht berechtigt.

[4]) Man vergleiche das interessante Scholion bei Matthaei Actus apost. graece et lat. S. 312 (zitiert bei Preuschen zu Act. 5 37).

[5]) Bell. II 17, 8—9.

[6]) Zu den von Geiger zitierten Stellen Mischna Chagiga II, 2; Jer. Chag. 77d; Bab. Chag. 16b kommt noch Midrasch Schir ha-Schirim Suta ed. Buber S. 41, worauf mich Herr Dr. Berdyszewski aufmerksam macht.

Gewänder[1]) klar erhalten, d. h. an sein Messiastum. Daß die oben behandelte Legende diesen Menahem (ben Juda) ben Hiskia meint, folgt nicht nur aus der Identität des Namens und aus der Messiasrolle seines historischen Trägers, sondern wird auch durch die Erwägung bestätigt, daß auf ihn das Wort ausgezeichnet paßt: *Unmittelbar nach ihm* oder *um seinetwillen ist der Tempel zerstört worden*; denn durch den von ihm veranlaßten Aufruhr wurde er die Ursache des Krieges mit den Römern und dadurch auch die Ursache der Tempelzerstörung. In den Kreisen seiner Anhänger war dies natürlich kein Grund, ihm die Messiaswürde abzuerkennen; im Gegenteil, sie hofften, er werde wiederkommen und den Tempel aufs neue bauen.

Die Gestalt dieses Märtyrers muß einen tiefen Eindruck gemacht haben, wenn seine Zeitgenossen die Legende von der Auffindung des Messiaskindes auf ihn übertrugen; denn was sich bisher nur als Wahrscheinlichkeit vermuten ließ, kann jetzt mit Gewißheit behauptet werden: Diese Erzählung ist nicht im Hinblick auf Menahem erdichtet worden; sie war vielmehr damals bereits als herrenloses Gut vorhanden und wurde nur auf seinen Namen überschrieben. Das muß bald nach dem Jahre 70 n. Chr. geschehen sein; allzulange hat sich die Erinnerung an diesen zelotischen Messias nicht bewahrt, wie die talmudischen Nachrichten lehren. Als unsere christlichen Kindheitsevangelien entstanden, wird auch das jüdische entstanden sein[2]); wenn ein literarischer[3]) Zusammenhang vorhanden ist, kann die Abhängigkeit nur auf seiten der christlichen Urgemeinde gesucht werden. Die Schätzung des Quirinius und das Wort von der Tempelzerstörung sind für Jesus ebenso bedeutsam wie für den Messias der Zeloten; jene politischen Ereignisse wurzeln freilich nur äußerlich in der Legende Jesu und berühren sein tiefstes, politisch nicht interessiertes Wesen in keiner Weise, während sie mit dem Schicksal des politisch wirkenden Zelotenmessias innerlich aufs engste verknüpft sind.

Durch eine merkwürdige Ironie der Geschichte sind die beiden so verschiedenartigen Messiasse, Jesus und Menahem, in der johanneischen Gestalt des Parakleten miteinander verschmolzen. παράκλητος ist weiter nichts[4]) als Übersetzung des hebräischen מנחם *der Tröster*; dies Wort aber ist erst seit Menahem ben Hiskia zum *terminus technicus* für den *Messias* geworden. In diesem Sinne ist es nicht nur im Talmud mehrfach bezeugt,

[1]) תירקי זהב im Jeruschalmi ist nicht von goldenen Panzern (= θωράκιον) zu verstehen (Geiger), sondern ist natürlich nach den Parallelstellen in סירקי זהב zu verbessern.

[2]) Die Erwähnung des *Arabers* beweist natürlich nichts gegen diese chronologische Ansetzung, werden doch Araber auch in den Makkabäerbüchern überall erwähnt.

[3]) Es ist dabei an mündliche Überlieferung gedacht.

[4]) Die Geschichte des griechischen Wortbegriffes trägt zum Verständnis nichts bei, wie man aus den Ausführungen Walter Bauers zu Joh. 14_{16} lernen kann.

sondern so wird es auch Luk. 2 25 vorausgesetzt. Johannes hat diesen Begriff wie den des Menschensohnes aus der jüdischen Überlieferung direkt übernommen; er bezeichnet damit Jesus als den Christus[1]), häufiger aber den *Geist der Wahrheit*, den der Vater senden wird, eine sekundäre Umdeutung für den wiederkehrenden Christus[2]).

Im ersten nachchristlichen Jahrhundert[3]) taucht auch der Messias ben Joseph auf, später bisweilen *Sohn Ephraims* oder *Manasses* genannt. Neue Ideen sind nicht mit ihm verbunden, wohl aber alte Gedanken eigentümlich um ihn gruppiert. Charakteristisch ist sein Kampf gegen Gog und Magog und der Tod, den er dabei findet[4]). Die Anlehnung an Hes. 38f.; Dtn. 33 17 und Sach. 12 10 ist unleugbar, aber als ein bloßes Phantasieprodukt der Schriftgelehrsamkeit[5]) läßt sich diese rätselhafte Gestalt nicht einleuchtend erklären; der Widerspruch gegen die Weissagungen des Alten Testamentes ist so kraß, daß keine Exegese auf solche Anschauungen verfallen konnte, außer wenn sie durch ein fremdartiges Messiasbild dazu gezwungen wurde[6]). Das Ideal des Alten Testaments ist der Sohn Davids, der als Sieger über alle seine Feinde triumphiert, das gerade Gegenteil des hier vorliegenden Ideals. Diesen Gegensatz haben auch die Rabbinen deutlich empfunden; trotz der Harmonistik, die sie treiben, identifizieren sie beide Gestalten nicht, sondern stellen sie nebeneinander: ben Joseph ist der kleinere Messias, der dem größeren ben David vorausgeht. Das neue Messiasbild, das hier durch sekundäre Stilisierung nicht übel mit dem altbekannten verbunden wird, verdankt seinen Ursprung dem Auftreten der zelotischen Messiasse. Dafür spricht nicht nur der Synchronismus, sondern auch der Name. Jene Messiasfamilie ist in Galiläa, d. h. in Nordisrael, zu Hause; ben Joseph, ben Ephraim oder ben Manasse sind durchsichtige Bezeichnungen des galiläischen Messias im Gegensatz zu dem judäischen ben David. Von hier aus erklärt sich aber vor allem auch der Inhalt dieses Messiasglaubens: Alle Messiashelden der nationalen Partei waren im Kampf gegen Gog und Magog, d. h. die widergöttliche Macht Roms, gefallen; so mußte der Tod fürs Vaterland notwendig das auszeichnende Merkmal des Messias ben Joseph werden.

Die Männer des Schwertes, die uns heute für ihren tragischen Ver-

---

1) ἄλλος παράκλητος Joh. 14 16; vgl. I Joh. 2 1.

2) Auch diese Kombination Menahems mit dem Parakleten hat mir Abraham Geiger vorweggenommen; die Kommentare wissen freilich nichts von seinen Ausführungen.

3) Zuerst nachweisbar Bab. Sukka 52a.

4) Vgl. die Stellen bei Klausner S. 91ff. Ursprünglich scheint es sich gar nicht um eine Weissagung, sondern um eine Erzählung aus der Vergangenheit zu handeln; Klausner hat freilich das Perfektum nicht beachtet.

5) So Dalman, Schürer u. a.

6) So mit Recht Bousset: Judentum² S. 265, aber mit Unrecht scheint er ausländische Einflüsse anzunehmen.

zweiflungskampf und ihr tapferes Heldentum Bewunderung abnötigen, haben auch bei den meisten ihrer Zeitgenossen dankbare Verehrung genossen; ihre Gegner, wie Josephus, sind der verdienten Verachtung durch die Geschichte anheimgefallen. Aber einen kongenialen Dichter haben die Zeloten nicht gefunden; dazu waren die von ihnen beeinflußten Kreise zu aufgeregt. Den schönsten Ruhmeskranz hat Menahem erlangt, als das Kindheitsevangelium auf ihn übertragen wurde und als sein Name zum Messiastitel ward. In dem παράκλησις des Lukas und dem παράκλητος des Johannes wirkt sein Name noch von fern nach. Das Wort von dem Abbruch und Wiederaufbau des Tempels, das Jesus in den Mund gelegt wird, paßt sehr viel besser zu Menahem; es könnte von ihm oder mit Beziehung auf ihn geprägt worden sein. So mag es noch andere Spuren der Zeloten in den Evangelien geben. Wenn der Christus der Urgemeinde im Steuerjahr des Quirinius geboren wird, so spiegelt sich darin die Erinnerung an das Auftreten eines anderen Messias in jenem Jahre, des Judas, Vaters des Menahem. Auf diesen Galiläer und die messianisch-zelotische Bewegung überhaupt geht ferner das Bild des Ben Joseph zurück, der im Kampf gegen Gog und Magog fallen muß, ein galiläisches Gegenstück zu dem judäischen Davididen, wie auch das Kindheitsevangelium des Menahem eine galiläische Parallele zu dem judäischen Kindheitsevangelium Jesu sein wird. In der Gestalt des Ben Joseph kommt das tragische Ende des politischen Messias zum Ausdruck. Geistesverwandt ist die Legende von der Suche nach dem Messiasknaben, in der die Freude über seine Auffindung überwogen wird von dem Schmerz über seinen Verlust und von der vergeblichen Hoffnung auf seine Wiederkunft; der Schluß ist Weinen hier wie dort. Ein letzter Ausläufer dieser Stimmungen ist die Vorstellung von dem verborgenen Messias, der irgendwo unerkannt als Bettler die Welt durchstreift oder vielleicht gar unter den Aussätzigen am Eingang Roms sitzt; wer weiß, wo er weilt und wann er kommt?[1]).

II. Vergils vierte Ekloge[2]).

1. Fast ein Jahrzehnt hatte blutiger Bürgerkrieg ununterbrochen in Italien getobt, und ein *»beständiges Grauen«* hatte die Völker erfaßt. Die Not war aufs höchste gestiegen, und der Untergang Roms schien unvermeidlich. Damals, kurz vor dem Jahre 40 v. Chr., dem Amtsantritt des Konsuls Pollio, dichtete Vergil seine 4. Ekloge und ließ in sie die ganze

[1]) [Vgl. Greßmanns Aufsätze „Der verborgene Messias" und „Der Aussätzige Messias in „Die christliche Welt" 1916, Nr. 9 und 10; 1920 Nr. 42.]

[2]) [Dieser Aufsatz, in der Handschrift mit dem Datum 4. 9. 26 versehen, liegt dem in der „Deutschen Literaturzeitung" 1926, Sp. 1917—1928 gedruckten Aufsatz „Gotteskind und Menschensohn" zugrunde.]

Friedensehnsucht seiner waffenklirrenden Zeit einströmen. Mit prophetischem Geist verkündete er die Geburt eines Kindes, das der Welt den heißbegehrten Frieden bringen sollte; dies war der Glückwunsch, den er seinem Freunde Pollio für dessen Konsulatsjahr mit auf den Weg gab[1]):

Du, o Pollio, du wirst selbst noch als Konsul erschauen
diese glanzvolle Zeit und der großen Jahre Beginnen.
Du wirst jegliche Spur, die von unserem Frevel zurückblieb,
tilgen und so vom beständigen Grauen die Völker erlösen.

Das war es, was Vergil vom Jahre 40 erwartete: da sollten die »*großen Monate*« des großen Weltjahres ihren Anfang nehmen und mit ihnen der ewige Friede, nach dem alle Kreatur seufzte.

Jetzt ist die letzte Zeit nach dem Lied der Sibylle gekommen,
und es beginnt von neuem der Zeiten geordnete Folge.
Jetzt kehrt wieder die Jungfrau, es kommt das Reich des Saturnus,
jetzt steigt nieder ein neuer Sproß[2]) *aus himmlischen Höhen.*
Du nur blick' auf des Knaben Geburt mit gnädigem Auge,
welcher ein Ende der eisernen bringt und den Anfang der goldnen
Zeit für die Welt, Lucina: schon herrscht dein Bruder Apollo.

So schwer lastete das »*beständige Grauen*« auf der Seele des Dichters, daß er glaubte, am Ende der Zeiten zu stehen. Von dieser tiefinnern Überzeugung geht er aus, aber er verweilt nicht dabei, sondern streckt sich sehnsüchtig der neuen Zeit entgegen, die sich mit ihren breiten goldenen Wogen Bahn brechen will. Immer wieder tröstet er sich und seine Freunde mit dem köstlichen Trost von der unmittelbaren Nähe des Friedensreiches. Schon singen die Parzen ihr Spindellied; noch ein paar Mal dreht sich die Spindel, und der künftige Aion hat begonnen. Unmittelbar verbunden mit der Geburt der neuen Zeit, durch keine Spanne getrennt[3]), ist die Geburt des Göttersohnes:

Auf nun, Jupiters Sproß, du liebes göttliches Kindlein,
schon kommt näher die Zeit, nimm an die erhabene Würde!
Sieh die gewaltige Last der Welt sich krümmen und beben,
Länder und Meeresweiten zugleich und die Tiefen des Himmels,
Sieh, wie alles sich freut der goldenen Zeit, die bevorsteht.

Die Erklärung des Textes ist im einzelnen erschwert nicht nur durch den holden Zauber dichterischer Bildkraft, den Vergil über sein unsterbliches Lied ausgegossen hat, auch nicht nur durch den geheimnisvollen Schimmer, in den alle echten Weissagungen gekleidet sind, sondern auch durch die Überlieferungen, die im Hintergrunde stehend oft nur angedeutet,

---

[1]) Ich benutze die Übersetzung von Hans Lietzmann, Der Weltheiland. Bonn 1909.

[2]) Trotz Lietzmann und Norden S. 49[5].

[3]) Anders Norden; mit Recht von Boll DLZ 1924 XLV S. 768 ff. bezweifelt.

oft umgebogen, verdunkelt oder gar mißverstanden sind. Denn der Schöpfergenius des Dichters war an einen Stoff gebunden, als dessen Quelle er ausdrücklich die *cumäische Sibylle* nennt. Wir dürfen von vornherein überzeugt sein, daß dieser Stoff eine lange Entwicklung durchgemacht hatte, ehe er die gegenwärtige Form erreichte, und daß infolge dieser Entwicklung mancherlei Verdunkelungen und Entstellungen eingetreten sind, wie in der Geschichte aller volkstümlichen Stoffe; besonders geläufig ist uns diese Erscheinung aus den Märchen, die durch die lange mündliche Überlieferung oft und an vielen Stellen ihren ursprünglichen Sinn verloren haben. Die Vorlage Vergils besitzen wir nicht mehr, und wir können darum zwischen ihr und der Fassung des Dichters nicht immer genauer unterscheiden. Ein volles Verständnis ist bisweilen nur möglich durch Heranziehen der uns bekannten Gegenstücke aus anderen Literaturen; daß er dies getan und die 4. Ekloge in den religionsgeschichtlichen Zusammenhang eingereiht hat, ist unter den vielen Verdiensten Nordens[1]) das größte. Wenn ich im einzelnen wie im ganzen mannigfach von ihm abweiche, so ist es mir doch ein inneres Bedürfnis, von vornherein zu betonen, wie viel ich seiner meisterhaften Interpretation und seiner geistreichen Kombinationsgabe verdanke. Es ist durch die Natur der Sache gegeben, daß ich gerade diejenigen Züge stärker hervorhebe, in denen ich anderer Meinung bin.

Wir gingen aus von der Überzeugung Vergils, das Ende der Welt sei gekommen. Er spricht zwar nicht ausdrücklich vom Untergang der gegenwärtigen und der Schöpfung einer neuen Welt; dennoch wird man ihm schwerlich gerecht, wenn man nur an »*den Beginn einer neuen Periode innerhalb des Verlaufs der gegenwärtigen Weltordnung*«[2]) denkt. Jedenfalls handelt es sich nicht um eine beliebige, sondern zunächst um die »*letzte Periode*« dieser Welt *(ultima aetas)*, in der wir gegenwärtig stehen. Mit ihr vergeht das eiserne Geschlecht, das von Apollon-Helios regiert wird[3]). Dann aber, wenn die Geburtsgöttin Lucina, die Schwester Apolls, dem Kinde gnädig ist und wenn der »*neue Abkömmling*« der Götter vom hohen Himmel herniedersteigt, dann hebt wiederum »*die große Reihe der Perioden*« an, d. h. es beginnt der Zyklus einer neuen Welt. Mit ihm kommt das goldene Geschlecht, »*das Reich Saturns*« *(Saturnia regna)*, oder, anders ausgedrückt, das Paradies kehrt wieder, das einst den Anfang der alten Welt bildete. Darum darf man sagen: Der Gedanke des Weltuntergangs liegt, auch wenn er nicht ausdrücklich erwähnt wird, doch in der Idee der Welterneuerung beschlossen. Verhüllt wird er wenigstens einmal angedeutet. Wenn der schwere Kuppelbau der Welt hin und her

---

[1]) Eduard Norden, Die Geburt des Kindes. [Studien der Bibliothek Warburg III.] Leipzig-Berlin 1924.

[2]) So Norden S. 18.

[3]) So richtig Julius Juthner, Servius zu Vergils vierter Ekloge (Anzeiger der Akad. der Wiss. in Wien, Phil.-hist. Kl., Jahrg. 1925, Nr. XXII) S. 165ff.

schwankt, wenn Erde, Meer und Himmel beben, so wird das zwar in wundervoll grotesker Phantasie so aufgefaßt, als *frohlocke* das All dem kommenden Aion entgegen, aber wenn sie es auch jauchzend tut, jedenfalls bebt die ganze gegenwärtige Welt und bricht zusammen, weil eine neue Welt erscheint. In diesem Augenblick, wo ein neuer Himmel und eine neue Erde gekreißt werden, tritt auch das Götterkind seine Ehrenlaufbahn an.

Sehr viel stärker verdunkelt ist die Überlieferung in einem zweiten Punkte, und hier versagt die Erklärung des Textes vollkommen[1]), weil sie versagen muß. Man braucht sich nur die Frage vorzulegen, wie sich der Lebenslauf des Kindes nach Vergil gestalten soll:

Doch dir streut, o Knabe, zuerst freiwillig die Erde
huldigend Gaben, des Epheus Gerank und die duftenden Wurzeln,
mischt in die lachende Pracht des Akanthus indische Rosen.
Selber kommen nach Hause mit schwerem Euter die Ziegen,
nicht mehr fürchten den Löwen der Rinder weidende Herden.
Selbst der Wiege entsprießt ein Kranz von schmeichelnden Blumen.
Schwinden wird auch die Schlange, der Gifte tückische Kräuter
schwinden; es spenden in Fülle die Wiesen Assyriens Balsam.

Hier wird deutlich die Geburt des Kindes beschrieben. Seine Wiege wird von einem Blütensegen umkleidet, die Erde streut schmeichelnde Blumen aus und huldigt dem Knaben mit ihren kleinen Geschenken. Ziegen- und Rinderherden bedürfen keines Hirten mehr; denn sie finden von selbst nach Hause und brauchen keine Löwen mehr zu fürchten. Schlangen und Giftkräuter sind verschwunden; überall wachsen die Gewürzstauden des Orients. So ist mit dem Kinde das Paradies wiedergekehrt. Der ewige Friede herrscht in der Natur, in der Tier- und Pflanzenwelt. Die Menschen werden auffälligerweise nicht genannt, aber es ist klar, daß auch Tiere und Pflanzen keine Ruhe haben, wenn die Menschen sich bekämpfen. Gerade weil die Kriege die Felder und Herden der Bauern gefährden, ist in ihren Kreisen der Gedanke des ewigen Friedens zuerst entstanden. So wundern wir uns sehr über die Fortsetzung bei Vergil, in der das Heranwachsen des Knaben geschildert wird.

Lesen wirst du zu jener Zeit vom Ruhme der Helden
und von den Taten des Vaters und seine Stärke begreifen.
Bald bedecket das Feld mit weichem Golde die Ähre,
rings im wilden Gestrüpp erglüht die dunkelnde Traube,
Honig tauen die Blätter der alten, knorrigen Eiche.
Doch noch finden sich wenige Spuren des Frevels der Urzeit,
da man aufs Meer noch sich wagt mit dem Kiel, mit Mauern die Städte
gürtet, und immer noch zieht in die Erde Furchen die Pflugschar.

---

[1]) Man vergleiche die verzweifelten Anstrengungen Nordens S. 60.

Dann wird ein zweiter Tiphys erstehen, aufs neue die Argo
fahren die Blüte der Helden, aufs neue tönen der Kriegsruf,
und ein zweiter Achill wird Trojas Mauern berennen.

Zunächst sind wir noch mitten in der Schilderung der paradiesischen Fruchtbarkeit. Neben dem lesenden Knaben wogen die goldenen Getreidefelder; an den Dornen hängen Trauben, und aus den Eichen träufelt Honig. Aber dann folgt plötzlich ein Bild, das in dies Götterland nicht hineinpaßt. Es sind zwar »*nur wenige Spuren des urzeitlichen Frevels*«, aber sie genügen doch, um das Friedensidyll zu zerstören: Schiffe fahren über das Meer, Städte werden mit Mauern gegürtet, die Erde wird mit Pflügen gefurcht, wilde Kriegsmannen ziehen aufs neue mit dem Steuermann Tiphys hinaus, um mit der Argo nach Kolchis zu gelangen, oder sie führen Krieg gegen Troja. Das ist in allem das gerade Gegenteil des Paradieses; denn da gibt es keinen Handel und keinen Tausch, keinen Ackerbau und keinen Schweiß, keinen Krieg und keinen Raub. Zu allem Überfluß sagt dies die Fortsetzung des Gedichtes ausdrücklich, die das Mannesalter des Götterkindes beschreibt:

Doch hat der Lauf der reifenden Jahre zum Mann dich gefestigt,
weicht auch der Schiffer vom Meer, nicht tragen tannene Planken
Waren zum Tausch, dann spendet allüberall alles die Erde.
Nicht mehr verwundet den Boden der Karst, den Weinstock die Hippe,
und es nimmt von den Stieren das Joch der kräftige Landmann.
Nicht mehr lernet die Wolle, die Farben künstlich zu täuschen,
nein, auf der Wiese verwandelt dem Widder in lieblichen Purpur
bald sich das Vließ, bald schmückt ihn des Safrans prächtige Farbe,
rötliche Wolle bekleidet von selbst die weidenden Lämmer.

So ist das Gedicht zur farbenprächtigen Schilderung des Götterlandes zurückgekehrt; dieselben paradiesischen Zustände in der Natur, die bei der Geburt des Knaben vorhanden waren, herrschen, wenn er zum Mannesalter herangereift ist. Man kann nicht behaupten, daß die dazwischenliegende Zeit des heranwachsenden Kindes eine Periode des Frevels sei, die man als solche hinnehmen müsse; denn das ist, wie wir gesehen haben, eben nicht der Fall. Sondern die Zwischenzeit zwischen Geburt und Mannesalter wird durch eine Beschreibung teils paradiesischer, teils nicht-paradiesischer Verhältnisse ausgefüllt. Ohne jeden Übergang schließt sich das eine an das andere. Die Unterbrechung des ewigen Friedens durch Handel, Ackerbau und Krieg wird in keiner Weise begründet und ist aus dem Gedicht selbst nicht zu erklären. Der Text ist zwar in Ordnung, aber nicht der Stoff; hier hilft uns keine Textkritik, sondern nur Stoffkritik zum Verständnis.

Den richtigen Weg[1]) weist der Ausdruck »*die Frevel der Urzeit*«.

[1]) Hier berühre ich mich mit von Gall, Βασιλεία τοῦ θεοῦ, Heidelberg 1926, S. 460ff., der teilweise denselben Weg vor mir gegangen ist.

Als zwei Beispiele dafür werden die Fahrt der Argo und der Krieg gegen Troja genannt; beide Ereignisse gehören in die Urzeit der Griechen, und es ist kein Zufall, daß beide Male die Helden oder, wie man richtiger sagen müßte, die Frevler über das Meer ziehen. Aus dem Alten Testament und der jüdischen Apokalyptik wissen wir, daß am Ende der Tage die Wasser wiederum toben sollen, die einst in der Urzeit getobt haben, daß sich die Frevel der Tehom, d. h. des urzeitlichen Ozeans, gegen die Gotteswelt und darum auch die Kämpfe der himmlischen Mächte gegen die Chaosdrachen des Urmeeres erneuern müssen. Vielfach aber sind die mythischen Begebenheiten der Endzeit historisiert worden. Aus dem Krieg gegen den Wohnsitz der Götter ist der Krieg gegen Jerusalem geworden, den Wohnsitz des höchsten Gottes, und die Chaosdrachen haben sich in feindliche Völker verwandelt, die gegen Jerusalem stürmen. Immer aber werden die Gegner besiegt, kurz bevor sie ihr Ziel erreicht zu haben glauben. Das ist die große Wende der Endzeit; denn dann folgt auf das Chaos die Neuschöpfung, das Paradies der Götter und Menschen. So sind auch auf griechisch-römischem Boden die mythischen Begebenheiten historisiert worden. Aus den frevlerischen Mächten des Chaos sind die Argonauten oder Griechen geworden, die Kolchis oder Troja heimsuchen. Es ist sehr merkwürdig, daß Vergil diese Taten als die »*Frevel der Urzeit*« bezeichnet und Achilleus sozusagen als den »*Antichrist*« betrachtet; diese Überlieferung stammt vielleicht ursprünglich aus griechenfeindlichen Kreisen. Nicht für Vergil, wohl aber für seine Vorlage, die Sibylle, müssen wir die Überzeugung voraussetzen, daß sich die furchtbaren Frevel der Urzeit in der Gegenwart, vermutlich in den grausigen Erscheinungen des römischen Bürgerkrieges, wiederholten; und in diesem Glauben hatte sie die Geburt des Götterkindes verkündet, das dem Kampfe ein Ende machen und das Reich des Friedens herbeiführen werde. Wie in Jesaja c. 7 gerade dann, wenn der Messias Immanuel heranwächst und zwischen gut und böse unterscheiden lernt, die Not aufs höchste gestiegen ist, so war vermutlich auch von der weissagenden Sibylle gerade die Zeit, wo das Götterkind von den Heldentaten der Urzeit las, als der Höhepunkt des Frevels dargestellt, und so ist das Mißverständnis dieser Überlieferung durch Vergil leicht verständlich. Vergil hat dann, weil er diese Frevel fälschlich in die Paradieszeit verlegte, ihre grausige Größe gemildert, indem er nur von »*wenigen Spuren*« redet. Aber wie immer man auch erklären möge, jedenfalls gehören die Frevel der Urzeit und das Beben der Welt innerlich und zeitlich zusammen als Zeugnisse desselben Chaos in der menschlichen Gesellschaft und in der Natur; und das Paradies sollte erst dann erscheinen, wenn der Knabe zum Manne herangereift ist und die Mächte der Unordnung irgendwie gebändigt hat. Von diesem Kampfe spricht der Dichter überhaupt nicht, aber wenn das Kind von den Heldentaten des Vaters liest, so ist gewiß vorausgesetzt, daß es dereinst ebensolche Heldentaten vollbringen wird.

Sie müssen eben darin bestanden haben, daß er die *»urzeitlichen Frevel«* beseitigt[1]) und die Mächte der Unordnung siegreich überwindet, wie es einst sein Vater getan hatte, um dann ebenso wie er ein Reich des Friedens aufzurichten. Dies war gewiß schon in der Vorlage Vergils verdunkelt; denn sonst hätte er sie nicht in diesem Punkte mißverstanden. Auch hätte er sich schwerlich die Schilderung der Heldentaten entgehen lassen, für die er besondere Empfänglichkeit bei seinen römischen Lesern voraussetzen konnte.

Vergils Auge ist fast nur auf die Geburt des Kindes gerichtet, und er folgt darin dem Geschmack volkstümlicher Kunst, die mit Vorliebe beim Jugendidyll verweilt. Das gilt namentlich vom Orient; ich brauche nur zu erinnern an die Kindheitsgeschichten der Bibel im AT und NT: an die Erzväter, an Mose, Samuel, David, Jesus usw. Wir sahen schon, daß Vergil mit seiner Paradiesschilderung zu früh einsetzt, und dies Ergebnis bestätigt sich uns, wenn wir nach der Geburtsstätte fragen. Vergil läßt schon die Wiege seines Helden von den schmeichelnden Blumen des Paradieses umrankt sein; sie steht jedenfalls nach ihm hier auf Erden, und darum nimmt man in der Regel an, daß die Geburt des Knaben hier auf Erden erfolgt[2]). Aber das widerspricht andern Tatsachen aufs schärfste. So heißt es ausdrücklich: *»Jetzt steigt nieder ein neuer Sproß aus himmlischen Höhen.«* Bisweilen übersetzt man: *»Jetzt steigt nieder ein neues Geschlecht aus himmlischen Höhen.«* Aber auch wenn man den Ausdruck *nova progenies* nicht von dem Knaben selbst als dem *»Abkömmling«* der Götter, sondern von dem neuen *»Geschlecht«* verstehen will, bleibt doch die Tatsache dieselbe. Denn wenn das neue Geschlecht vom Himmel herniedersteigt, kann sein Führer nicht gut hier auf Erden geboren sein. Die Abstammung des Helden ist vom Geheimnis umwoben; nur die göttliche Abkunft wird öfter betont: *»der liebe Sproß der Götter, der große Zögling Jupiters.«* Wer ihm Vater und Mutter sind, wird nirgends deutlich gesagt. Aber wenn es heißt: *»schon kehrt die Jungfrau zurück«*, so kann nach den vielen uns bekannten Gegenstücken aus dem vorderen Orient kein Zweifel sein, daß eben diese Jungfrau ihn gebären wird, wie es scheint, von Gefahren umdroht. Denn die Geburtsgöttin Lucina wird gebeten, über der Stunde zu wachen. Hier steht wieder eine breitere Überlieferung im Hintergrund, an die nur angespielt, die aber nicht weiter ausgeführt wird. Die Geburt findet demnach im Himmel statt. Das Himmelskind fordert eine göttliche Jungfrau. Man denkt unwillkürlich an die Himmelskönigin in Off. Joh. 12, die am Himmel, obwohl vom Drachen belauert, den Erlöser gebiert, der alle Völker weiden soll; er wird dann zunächst zu Gott entrückt, bis er auf Erden erscheint. Die Übereinstimmung mit Vergil ist genau und gewiß kein Zufall. Beide Male haben wir dieselben Personen: die

---

[1]) Oder wie es v. 13 heißt: er wird *»jegliche Spur tilgen, die von unserm Frevel zurückblieb«*.

[2]) So auch Norden S. 22.

Himmelsgöttin und ihren Sohn, der zum Weltkönig hier auf Erden bestimmt ist. Beide Male werden dieselben Umstände geschildert oder vorausgesetzt: die Gefahren bei der Geburt, das Verweilen des Kindes im Himmel und das Herabsteigen, wenn seine Stunde gekommen ist. Aber wenn sich auch beide Überlieferungen bis zu einem gewissen Grade decken, so haben sie doch beide ihr Sondergut: Die Apokalypse beschreibt die Himmelskönigin genauer, Vergil nennt sie nur »*Jungfrau*«; die Apokalypse spricht ausführlich von den Gefahren bei der Geburt, Vergil deutet sie nur an; umgekehrt redet die Apokalypse nur andeutend von dem Verweilen des Knaben im Himmel, während Vergil diese Zeit mit Einzelzügen belebt. So gewiß daher beide Überlieferungen zusammenhängen müssen, so wenig kann man sie unmittelbar miteinander verbinden; sie müssen vielmehr beide aus einer gemeinsamen Quelle stammen.

Der Vater des Kindes wird mehrfach erwähnt. Der Knabe liest vom Ruhme der Helden und von den Taten des Vaters, und er gründet sein Friedensreich in der Kraft des Vaters. Man darf diese beiden Verse miteinander verknüpfen und annehmen, daß der Vater eben durch seine Heldentaten gegen übermächtige Feinde sein Friedensreich stiftete. Aber wer war dieser Vater? War es Jupiter? Dafür spricht der Ausdruck: »*der Götter lieber Sohn, Jupiters großer Nachwuchs*«. War es Saturn? Dafür spricht, daß »*Saturns Reich*« wiederkehren soll. War es Apollon-Helios? Dafür spricht, daß in unmittelbarem Zusammenhang mit der Geburt von der Herrschaft Apollons die Rede ist: »*schon herrscht dein Bruder Apollo*«, und man könnte mit um so größerem Recht ergänzen, daß er es ist, der den Götterknaben zeugen wird, weil dieser seinem Wesen nach als ein lachendes Sonnenkind erscheint:

Knäblein, auf, nun erkenne die Mutter und grüß sie mit Lächeln,
schufen ihr doch der Monate zehn langwierige Mühsal,
Knäblein, auf und beginne: wer nicht der Mutter gelächelt[1]),
dem bot nimmer ein Gott seinen Tisch, eine Göttin ihr Lager.

Unter den 300 Jupitern, die Varro kannte, hat Norden mit sicherem Griff nach den biblischen Parallelen, die den Messias einen υἱὸς ὑψίστου nennen, »*Jupiter*« als die Umschrift des »*höchsten Gottes*« erfaßt[2]). Wenn Norden mit Recht an eine orientalische Gottheit denkt, so wird man die Frage erwägen müssen, ob nicht auch Saturn und Apollon von uns mit Recht als Vater des Götterknaben vermutet werden, oder anders ausgedrückt, ob nicht auch die Namen des Saturn-Apollon oder Kronos-Helios den höchsten Gott bezeichnen sollen.

2. Damit erhebt sich immer dringender das religionsgeschichtliche Problem nach der Herkunft des Stoffes, den Vergil benutzt hat. Zwei Lösungen sind bisher vorgeschlagen worden. Norden hat in der Haupt-

[1]) Vgl. dazu Norden S. 61ff. [2]) Norden S. 60; vgl. S. 133.

sache, wenn er auch chaldäisch-iranische Einschläge nicht leugnet, Ägypten als das Heimatsland ausgegeben. Von Gall hält zwar den Weg über Ägypten nicht für unmöglich und jüdische Vermittlung für sicher, aber er stimmt doch im wesentlichen für iranischen Ursprung. Wie sehr wir hier noch im Dunkeln tappen, mag man daran erkennen, daß ich selbst keine der beiden Lösungen für völlig befriedigend ansehe, sondern lieber die letzte Wurzel in Babylonien suchen möchte.

Nordens genialer Versuch, den Stoff aus Ägypten abzuleiten, ist deswegen so sehr bestechend, weil in der ägyptischen Literatur tatsächlich eine Reihe von Prophezeiungen vorliegen, mit denen man die der Sibylle vergleichen kann; immerhin ist die Übereinstimmung nur gering. Mehr Licht scheinen zahlreiche Einzelheiten der vierten Ekloge aus den ägyptischen Königsvorstellungen zu empfangen, die grundsätzlich mit Recht zur Erklärung herangezogen werden, weil das Götterkind Friedenskönig im Reiche Saturns hier auf Erden werden soll; es fragt sich nur, ob geradezu die ägyptischen Königsvorstellungen das Urbild der sibyllinischen Gestalt waren. Da bleiben starke, unüberwindliche Bedenken.

Erstens: Die Ägypter kennen einen Paradieskönig Re, unter dessen Herrschaft die Menschen glücklich lebten. Ob sie an seine Wiederkehr glaubten, läßt sich nicht sicher sagen, doch spricht mancherlei dafür. Da jeder König ein Sohn des Sonnengottes Re war, so konnte auch der endzeitliche Friedenskönig als solcher gedacht werden. So weit wäre eine Übereinstimmung möglich. Aber das Kind liest von den Heldentaten des Vaters, und dieser Zug der Ekloge paßt auf Re überhaupt nicht oder nur sehr gezwungen. Für Norden ist Horus das Kind, das am Ende der Tage wiederkehren soll, und Horus mag in gewissem Sinne den Ägyptern als Erlöser gegolten haben, weil er den Vater rächt. Sein Vater ist Osiris, nicht Re. Osiris wird zwar bisweilen als erster König Ägyptens gedacht, aber nicht eigentlich als Paradieskönig. Und wenn er große Taten vollzogen[1]) und seine Feinde besiegt hatte, so war doch das Ende dieser Kämpfe nicht die Herbeiführung des Friedensreiches, sondern im Gegenteil sein eigener Untergang. Horus »*der Siegreiche*« konnte seinen Vater zwar rächen, aber ihn schwerlich als sein Vorbild betrachten. So zeigen die ägyptischen Vorstellungen zwar eine gewisse Verwandtschaft mit denen Vergils, eine vollständige Übereinstimmung ist indessen gerade in diesem Höhepunkte nicht vorhanden und darum nur mit Mühe zu konstruieren.

Zweitens: Die Mutter des Götterknaben bei Vergil ist die himmlische »*Jungfrau*«. Zum Verständnis dieser Tatsache können uns die ägyptischen Vorstellungen nichts helfen. Denn zunächst kennt der Ägypter überhaupt keine göttliche »*Jungfrau*«. In der Regel sind die Göttinnen als Gemahlinnen jeweils ihrem Gott beigesellt, und wo sie einmal ausnahmsweise allein stehen, wird die Jungfrauschaft in keiner Weise betont. Zum

[1]) Vgl. Norden S. 136.

andern ist der König ein Sohn der irdischen Mutter, in Verbindung mit einem Gotte gezeugt, aber die irdische Mutter ist nirgends Jungfrau, sondern gewöhnlich die Gemahlin des regierenden Königs, beim Thronräuber gelegentlich wohl auch die Gemahlin eines Hohenpriesters oder irgend ein anderes sterbliches Weib. Nirgends wird auf die Jungfrauschaft Bezug genommen. Wenn Philon der erste ist, der sie hervorhebt, so ist das eben nicht ägyptisch, auch wenn er selbst es ägyptisch nennt und Norden[1]) es als solches zu erweisen sucht, obwohl er ausdrücklich zugeben muß, daß *»der Begriff der Jungfräulichkeit im religiösen Sinne der ägyptischen Mythologie und Priesterlehre wesensfremd ist«.*

Drittens: Die Ehrenlaufbahn des zum Manne herangereiften Götterkindes bei Vergil beginnt in der Tischgemeinschaft mit einem Gott und der Bettgemeinschaft mit einer Göttin. Hier bleibt uns Norden das ägyptische Seitenstück schuldig, und mit gutem Grunde; denn es ist keines vorhanden. Nach ägyptischer Vorstellung ist der König zwar stets der leibliche Sohn des Re, bisweilen auch der Milchsohn einer Göttin, die ihn umarmt oder gar an ihre Brust legt, aber niemals der Gemahl einer Göttin; das ist schon deshalb unmöglich, weil die Göttin vermählt ist. Der ἱερὸς γάμος spielt darum auch in der ägyptischen Religion keine Rolle. Hier versagt die Ableitung aus Ägypten vollkommen, und darum wird man auch dort Bedenken hegen, wo sie zwar grundsätzlich möglich ist, aber im einzelnen oft doch nur mit Mühe aufzuzeigen ist. Die Übereinstimmung zwischen den Gedanken und Bildern Vergils einerseits und der Ägypter andererseits ist so allgemein, daß sie aus jeder vorderorientalischen Weltanschauung zur Genüge erklärt werden kann; als *»Göttersohn«* z. B. konnte der König überall aufgefaßt werden. Tatsächlich liegt in der vierten Ekloge nicht ein einziger Zug vor, den man gezwungen wäre als eigentümlich ägyptisch zu bezeichnen. Darum muß sogar das fraglich bleiben, ob der Stoff über Ägypten nach Rom gewandert ist. Immerhin war Alexandria der gewöhnliche Umschlagshafen, in dem die Güter, die aus dem Osten kamen, nach dem Westen verladen wurden.

Von Gall arbeitet mit einer reich ausgebildeten iranisch-jüdischen Eschatologie, die sich mit den Anschauungen der cumäischen Sibylle an vielen Punkten aufs engste berührt. Diese Tatsache wird von keinem Forscher bestritten; die Frage ist nur, wie man sich das Verwandtschaftsverhältnis genauer denken muß und ob gerade der Iran als das Ursprungsland gelten darf. Als eigentümlich iranisch wertet von Gall nur das Lachen des Heilandes bei seiner Geburt, das uns bei Plinius[2]) ausdrücklich für Zoroaster bezeugt ist. Im übrigen aber sind seine Vorstellungen so wenig scharf umrissen, daß er es der Phantasie seiner Leser überläßt, wie sie die Verbindungslinien von Zarathuštra zum Friedenskönig bei Vergil ziehen wollen. Indessen, selbst wenn sie sich ziehen lassen, was ich bis zu einem

[1]) S. 80. [2]) VII 72.

gewissen Grade für möglich halte, würde ich doch kein besonderes Gewicht darauf legen, weil ich glaube, daß in dieser Beziehung die iranische Religion nur die Erbin der babylonischen ist; jedenfalls behaupte ich, daß für den Stoff, der uns hier beschäftigt, die babylonische Kultur grundlegend war.

Freilich, wer sich meiner Führung anvertrauen will, muß mehr noch als bisher den Mut haben, sich der zwingenden Kraft der Logik zu unterwerfen. Denn an Texten, die uns über die babylonische Eschatologie belehren könnten, fehlt es fast vollkommen, und wir sind darum fast ganz auf Rückschlüsse angewiesen; immerhin sind einige Spuren vorhanden. Ich bin selbst, zwar nicht auf denselben, wohl aber parallelen Bahnen gewandelt wie Norden und von Gall, ich habe für mich selbst die Ableitung der Eschatologie erst aus Ägypten, dann aus dem Iran versucht und Jahre lang bald an diese, bald an jene Theorie geglaubt, bis ich sie als einen Irrweg erkannte. Ich weiß also genau, wie unsicher der Boden ist, auf dem sich alle derartigen religionsgeschichtlichen Forschungen bewegen und bewegen müssen, wenn man überhaupt ein Verständnis der Entwicklung gewinnen will. Wer forschen und Neues schaffen will, muß den Mut haben zu irren, und darum verneige ich mich gern vor den Großen im Geist, obwohl oder gerade deswegen weil sie gestrauchelt sind. Dennoch glaube ich jetzt, durch sehr umfassende Studien, die weit über das Gebiet der Eschatologie hinausgehen, immer deutlicher den Faden gefunden zu haben, an dem sich die mythischen Vorstellungen vom Ende der Welt, vom Messias und vom Erlöser aufreihen lassen, und dieser Faden ist letzten Endes in Babylon angeknüpft. Was einst Gunkel in seinem Buche »Schöpfung und Chaos« mit intuitiver Kraft mehr geahnt als bewiesen hat, wird sich, wie ich überzeugt bin, als der erste Schritt auf dem richtigen Wege herausstellen.

Daß es eine babylonische Eschatologie gab, ist sicher überliefert nur von Berossos[1]), der einen Sintbrand oder eine Sintflut erwartet je nach der verschiedenen Stellung der Sterne. Ob die altbabylonische Anschauung dem genau entsprach, kann man bezweifeln; auf Grund des Alten Testamentes vermute ich, daß man nur eine Sintflut kannte, d. h. eine Wiederkehr des urzeitlichen Chaos. Sicher altbabylonisch sind die damit aufs engste verbundenen Spekulationen über das große Weltjahr und seine Perioden; denn hier sind die Angaben des Berossos durch keilschriftliche Funde der neuesten Zeit im wesentlichen bestätigt worden[2]). Auch das wissen wir, daß sich große Könige wie Hammurapi, Sargon, Sanherib und Assurbanipal als Anfänger einer neuen Weltperiode gefühlt haben[3]). Wenn wir hinzunehmen, daß gewisse Götter und Sternbilder bestimmte Metalle zu eigen hatten, so sind wenigstens die Elemente vorhanden, auf Grund deren

[1]) Seneca, Nat. quaest. III 29.
[2]) Meißner, Babylonien und Assyrien II S. 113f.
[3]) Meißner II S. 118.

die Babylonier die verschiedenen Weltperioden nach den verschiedenen Metallen unterscheiden konnten, wie es die Iranier nach einer sehr jungen Überlieferung getan haben[1]). Das älteste Zeugnis aber in Dan. 2 weist nach Babylonien, weil das babylonische Weltreich als das älteste, goldene gilt, dem das medische, persische und griechische erst folgen. Diese Annahme ist auch in sich wahrscheinlich; denn alle diese Spekulationen beruhen letzten Endes auf astronomischen Rechnungen, wie sie nur in Babylonien, dem Ursprungsland der Astronomie, entstanden sein können. Da das ganze Gedicht Vergils von den Ausdrücken und Vorstellungen beherrscht wird, die mit den Weltperioden zusammenhängen, so ist dem Stoff die babylonische Herkunft eingeprägt. Es ist schwerlich Zufall, wenn das Wenige, was uns die antiken Kommentare zur vierten Ekloge mitteilen, gerade astrologischer Art ist. Und Norden[2]) hat gewiß mit Recht vermutet, daß die Datierung des Heils auf das Jahr 40 v. Chr. »irgendwelchen astrologischen Hintergrund« gehabt hat.

Wie weit der Stoff schon in Babylonien historisiert war, läßt sich aus Mangel an Quellen nicht sicher entscheiden. Aber in aller Kürze möchte ich wenigstens andeuten, daß wir vielleicht ein Zeugnis dafür in dem Mythus vom Pestgott Ira besitzen. Die Dichtung ist nur in Bruchstücken erhalten und darum noch nicht ganz verständlich. Klar ist aber, daß hier zunächst der Untergang, dann jedoch die Wiederherstellung Babylons geschildert wird; dazwischen findet sich die Weissagung von dem Welt- und Bürgerkrieg aller wider alle, dessen Erfolg die Weltherrschaft der Babylonier sein wird.

Es soll das Meerland das Meerland, Subartu soll Subartu, Assur soll Assur,
den Elamiter der Elamiter, den Kossäer der Kossäer
den Sutäer der Sutäer, den Qutäer der Qutäer,
den Lullubäer der Lullubäer,
ein Land das andere, eine Stadt die andere, ein Haus das andere,
ein Bruder den anderen nicht schonen, einander morden.
Nachher soll der Akkader aufstehen,
sie alle fällen, sie insgesamt niederwerfen[3]).

So wird hier die Weltherrschaft der Akkader, der Semiten Babyloniens, verheißen. In diesem Mythus sind dieselben Gedanken wirksam wie etwa in den Orakeln Jesajas vom Untergang und von der Wiederherstellung Jerusalems, die zur Weltherrschaft Israels führt. Dieselben Ideen stehen auch hinter den Orakeln der cumäischen Sibylle, die die tiefste Demütigung Roms im Bürgerkrieg zur Voraussetzung haben und doch das Erscheinen des göttlichen Weltherrschers in Rom verkünden. Auch der Fall Trojas ist, wie es scheint, ähnlich aufgefaßt worden; aus dieser Stadt ging ja Äneas hervor, der Gründer des weltbeherrschenden Roms.

Aber wir brauchen diese Linie nicht weiter zu verfolgen, sondern kehren

[1]) Von Gall S. 127. [2]) S. 152. [3]) AOTB.[2] S. 228.

zur Astronomie oder besser Astralreligion zurück, die den Stoff nicht etwa später wie ein loses Gewand übergeworfen hat, sondern die organisch mit ihm verwachsen ist. Denn Jupiter-Hypsistos, »*der höchste Gott*«, dessen Sohn der Götterknabe ist, stammt aus der Gestirnreligion; auf wie viele Götter auch der Titel übertragen sein mag, ursprünglich galt er dem Bel-Marduk, dem Lenker des Schicksals und dem Zeitengott, wie wir von Cumont[1]) gelernt haben, dem Urbild des Aion. Es kommt aber noch eins hinzu: Der »*höchste Gott*« heißt nicht nur Zeus-Jupiter, weil er der Herrscher der Götter ist, sondern bisweilen auch Helios-Sol, weil er in der Sonne als dem größten Gestirn, oder Kronos-Saturn, weil er in dem fernsten Planeten wohnt. Sogar die Verbindung Helios-Kronos oder, wie Vergils Vorlage sagen würde, Apollo-Saturnus ist in der Astralreligion ganz geläufig[2]). Jetzt begreifen wir, daß der Dichter sagen kann: »*Schon herrscht Apollo*«, »*schon kehrt das Reich Saturns zurück*«; denn Apollon und Saturn sind ein und derselbe, der Gott, unter dem dieser Aion endet und jener Aion beginnt. Darum muß auch sein Sohn bereits empfangen sein; denn die große Wende steht unmittelbar bevor. Darum kann dieser Sohn auch als Sonnenkind geschildert werden; denn auch sein Vater ist ein Helios, ein Sonnengott.

Alle die Züge, die von der ägyptischen Religion aus nicht verständlich oder nur halb verständlich werden, empfangen aus der babylonischen Religion ihr volles Licht. Man kann sie zwar nicht ohne weiteres belegen (und das ist begreiflich, weil unsere Kenntnis der babylonischen Literatur, namentlich der Spätzeit, noch immer sehr mangelhaft ist), aber man kann sie doch aus dem Geist der babylonischen Kultur erklären. Ausgehen muß man, da die Endzeit im Grunde nur eine Wiederholung der Urzeit ist, von dem babylonischen Schöpfungsmythus. Marduk ist der Spätling unter den Göttern. Er wurde als Jüngster der Götter geboren in der Stunde der Gefahr, als schon der Kampf mit den Chaosmächten der Tiâmat entbrannt war, ja als schon die älteren Brüder verloren zu sein schienen. Da kam er als Retter und Heiland, besiegte die übermächtigen Feinde, schuf die Welt und wurde als König der Götter, als Herrscher der Welt und Lenker des Schicksals anerkannt. Die Überwindung der Tiâmat und ihrer bösen Mächte, die Beseitigung der urzeitlichen Frevel, um eine Welt des Friedens schaffen zu können, das ist die größte Heldentat, die je von einem Gotte vollbracht worden ist; darum eben mußte er notwendig zum »*höchsten Gotte*« werden. Wenn er am Ende der Tage in seinem Sohn wiedergeboren wird, dann wird das Kind von den Heldentaten des Vaters lesen und sich an ihnen berauschen. Sie waren ja in dem Weltschöpfungsmythus »*Als droben*« beschrieben, wurden alljährlich am Neujahrsfest rezitiert und waren jedem literarisch gebildeten Babylonier bekannt. Welches Gewicht die späteren Babylonier auf die schriftliche Überlieferung legten, sieht man aus der Fassung der Sintflutsage bei Berossos. Da wird dem Fluthelden

[1]) Bei Pauly-Wissowa² s. v. Hypsistos. [2]) Boll AR. XIX S. 342ff.

Xisuthros befohlen, vor dem Beginn der Flut aller Begebenheiten Anfang, Mitte und Ende aufzuzeichnen und diese Aufzeichnungen in Sippar, der Stadt des Sonnengottes, zu vergraben. Und das Erste, was die aus der Flut Geretteten und nach Babylonien Zurückgekehrten tun, ist die Wiederausgrabung dieser Schriften. In eine solche Kultur paßt das lesende Götterkind gut hinein.

Im Weltschöpfungsmythus »*Als droben*« wird dem Götterkinde »*Doppelgottesgestalt*«, d. h. ein Januskopf, beigelegt:

Vier sind seine Augen, vier seine Ohren.
Wenn seine Lippe in Bewegung gesetzt wird, erglüht Feuer.
Es wuchsen ihm vier Ohren,
und ebenso viel Augen erschauen alles.
Erhöht unter den Göttern ist er, überragend seine Gestalt;
seine Glieder sind erhaben, hoch überragend.
Was für ein Kind? Was für ein Kind?
Ein Sonnenkind! Das Götter-Sonnenkind[1]*!*

Vom Lachen ist zwar nicht die Rede, aber es paßt ausgezeichnet zu diesem Götter-Sonnenkind; man traut ihm zu, daß er die Welt lachend erschafft trotz der ungeheuren Arbeit, die dazu gehört. Von ihm haben Zarathuštra und der Heiland Vergils das Lachen bei der Geburt übernommen; von ihm stammt der lachende Schöpfergott eines gräko-ägyptischen Traktates[2]. Die tiefernsten Israeliten haben dies Motiv ins Sittliche gewendet: »*Und Gott sah die Welt an, und siehe, sie war sehr gut.*«

Vergil nennt die Mutter des Götterknaben »*Jungfrau*« und meint damit wohl zweifellos die Himmelskönigin, die allein als Gemahlin des »*höchsten Gottes*« in Betracht kommen kann. Im babylonischen Weltschöpfungsepos »*Als droben*« werden verschiedene Namen des Vaters (Ea, Laḫmu, Anu) genannt; die Mutter (Laḫamu) wird nur einmal beiläufig erwähnt[3]. Da blieb späteren Bearbeitern für neue Phantasien Freiheit genug. Wie eine jüngere Legende ausgesehen haben mag, dürfen wir vielleicht der Wundergeschichte entnehmen, mit der die Geburt des Augustus umrankt ist[4]. Der Vater träumte, aus dem Leib seiner Gattin strahle der Glanz der aufgehenden Sonne. Noch seltsamer war der Traum der Mutter. Wehen zerrissen ihren Leib; ihre Eingeweide wurden zu den Gestirnen getragen[5] und breiteten sich über den ganzen Umfang von Erde und Himmel. Damit hat schon Norden richtig das in die Sonne gekleidete Weib des Apokalyptikers (Off. Joh. 12) verglichen, die Regina Coeli, die den Weltherrscher gebiert. Auf Brust und Leib des Kindes fanden sich bei der Geburt sieben Male, die nach dem Gestirn des Kleinen Bären geordnet waren[6];

[1] AOTB.² S. 111. [2] Norden S. 66. [3] AOTB.² S. 111 v. 84.
[4] Norden S. 158ff. nach Suet. Aug. 79, 2; 80; 94, 4.
[5] Man denkt an die Eingeweide-Verstirnung des Ḫumbaba.
[6] Man vgl. die Steatitschale der kassitischen Zeit: auf Stieren sind Sterne in

wiederum hat dies Norden richtig erklärt als Zeichen seiner Bestimmung, der Herrscher des Himmelspols zu werden. Damit ist aber zugleich gegeben, daß diese Geburtsgeschichte vom Bel zu Babel stammt; denn er wird in Inschriften oft *»der Lenker des Pols«* genannt. Eine sichere Bestätigung dafür bietet ein letzter Zug: Als Säugling verließ er abends die Wiege und wurde andern Tages auf einem hohen Turm liegend gefunden, das Gesicht der aufgehenden Sonne zugekehrt. Der »sehr hohe Turm« *(altissima turris)* ist der babylonische Tempelturm Bel-Marduks.

Wir sind also wohl auf dem richtigen Wege, wenn wir die *»Jungfrau«* mit der babylonischen Himmelskönigin gleichsetzen, obgleich der Name *»Jungfrau«* aus babylonischen Texten für die Ištar nicht belegt werden kann; das älteste Zeugnis ist vielleicht die *»Jungfrau«* in Jes. 7. Jedenfalls paßt eine solche Bezeichnung zur Ištar als der *»Hierodule aller Götter«* insofern gut, als das Geschlechtsleben für sie charakteristisch ist. Im übrigen ist sie eine freie Jungfrau und kann sich vermählen, wem sie will, im Unterschied von den ägyptischen Göttinnen. Während in Ägypten, wie wir sahen, der Gott zur Königin herabsteigt und mit ihr den künftigen Herrscher zeugt, sind in Babylonien die Geschlechter vertauscht: da geht die Göttin zum Könige ein und vermählt sich mit ihm. Der ἱερὸς γάμος zwischen der Göttin und dem König spielt in Babylonien und im Gebiet der babylonischen Kultur überhaupt von den ältesten bis in die jüngsten Zeiten eine entscheidende Rolle. Erst war es die Stadtgöttin, später die Himmelskönigin, die der Herrscher zu heiraten pflegte. Ištar, die selbst *»das Königtum der Himmel«* [1]) gewonnen hatte, war die begehrenswerte Gemahlin dessen, der das Weltregiment antreten wollte; denn sie allein war imstande, es zu verleihen. Es kann zwar nur beiläufig erwähnt werden, aber es ist kein Zufall, daß wir hier dem *»Königtum der Himmel«* begegnen; denn nicht die iranische Religion, sondern die babylonische Gestirnreligion war die Mutter des christlichen Begriffs von dem *»Himmelreich«* oder dem *»Reiche Gottes«* (ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν oder ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ). Beweis dafür ist eben unser Vergil, der von den *»Saturnia regna«* redet: es war das Reich des *»höchsten Gottes«*, des Himmelskönigs und der Himmelskönigin [2]).

Wenn Kaiser Elagabal mit einer Vestalin als Priesterin der Luna das Beilager feierte, um *»göttergleiche Kinder zu erzeugen«*, so war das weder *»Parodie«* noch *»Wahnsinn«*, wie Norden behauptet [3]), sondern Nachwirkung altbabylonischen Brauches. Schon Antiochus IV. Epiphanes

Form des Großen (? Kleinen?) Bären angebracht; Arch. f. Keilschriftforschg. 1924 II 1 S. 42 Abb. 7. — Aus den sieben Malen sind unter iranischem Einfluß die fünf »Kreuzeszeichen« am Leibe des Aion geworden; vgl. Norden S. 28.

[1]) CT. XVI 20, 77 ff.; Meißner II S. 5.

[2]) Vgl. die θεὰ ὑψίστη bei Keil-Premerstein, Denkschriften der Wiener Akad. LIV 1911 Nr. 189 (Gjölde) und den »König« und die »Königin« in der Aberkios-Inschrift.

[3]) Norden S. 144 nach Herodian V 6, 3 ff. und Dio C. LXXIX 9, 3.

wollte sich mit der elamitischen Nanaia vermählen, um die reichen Schätze des Tempels als Mitgift zu erhalten[1]), und das war offenbar allezeit der Hauptzweck dieser göttlichen Heirat. Jedenfalls wundern wir uns nicht, wenn Vergil seinem Königskinde Tischgemeinschaft mit den Göttern, Bettgemeinschaft mit einer Göttin verheißt. Was im Gebiet der ägyptischen Kultur völlig unverständlich ist, wird auf dem Boden Babyloniens leicht begreiflich. Auch da dürfen wir uns auf den Schöpfungsmythus »*Als droben*« berufen; es wird zwar keine Hochzeit geschildert, wohl aber werden die Vorbereitungen dafür getroffen. Denn am Schluß der Schöpfung wird von den Anunnaki in einjähriger Arbeit der Tempelturm des himmlischen Babylon als Ruhestatt für Marduk erbaut. Nach seiner Vollendung wird ein Freudenfest zu Ehren Marduks gefeiert, und mit einem Hymnus auf ihn als den höchsten Gott endet das Weltschöpfungslied. Nun wissen wir zunächst aus Herodot[2]), daß sich in dem Tempel, der auf der Spitze des babylonischen Turmes stand, außer einem von Bel erkorenen inländischen Weibe ein Tisch und ein Bett befanden, um Tisch- und Bettgemeinschaft zu pflegen. Außerdem wissen wir aus dem Ritual des Neujahrsfestes, zu dessen Liturgie auch der Schöpfungsmythus »*Als droben*« gehörte, daß an einem der Festtage Marduks Vermählung mit Sarpenītu vollzogen wurde. Da Geburt und Tod, Auferstehung und Hochzeit des Gottes einander entsprechen, so dürfen wir als höchst wahrscheinlich vermuten, daß alle diese festlichen Begehungen im Leben Bels an derselben »*mit Grün bekleideten*«[3]) Stätte, d. h. eben im Tempelturm, stattfanden, und dafür kommt als Bestätigung die Geburtslegende des Augustus hinzu, der aus der Wiege auf den »*sehr hohen Turm*« geklettert sein soll. Ja, auch die von Blumen umrankte Wiege des Götterknaben bei Vergil würde sich von hier aus erklären; denn Bel-Marduk gilt hier als Vegetationsgott, für den Leben und Sterben, Tod und Auferstehung charakteristisch ist. In der Eschatologie ist das, was sonst alljährlich geschieht, auf das große Weltenjahr übertragen.

3. Nachdem wir so die vierte Ekloge Vergils analysiert und den babylonischen Ursprung der Vorstellungen teils nachzuweisen teils wahrscheinlich zu machen versucht haben, müssen wir uns zum Schluß über den Weg klar werden, auf dem die Eschatologie von Babylonien nach Rom gewandert sein kann. Vergil hat uns glücklicherweise seine Quelle genannt, sodaß wir nicht unnütz zu raten brauchen: die Sibylle; auf das Beiwort »*cumäisch*« werden wir kein besonderes Gewicht legen. Sachlich aufs engste Verwandtes finden wir jedenfalls, wie schon Norden gezeigt hat, im dritten Buch unserer Sibyllinensammlung, in einem Abschnitt, der auf die »*babylonische*« Sibylle zurückgeführt wird. Aber man wird fragen müssen, ob dies Beiwort mehr besagt als »*cumäisch*«. Haben nicht diejenigen Forscher Recht, die diese Literatur aus Ägypten ableiten möchten? Das Problem in seiner Tiefe hier auszuschöpfen, ist unmöglich, aber ich will wenigstens

[1]) II Makk. 1 14. [2]) I 181. [3]) Meißner II S. 135.

einen Hauptgrund anführen, der mich bestimmt, an babylonischen Ursprung zu glauben. Die chaldäische Sibylle wird bisweilen Sambethe oder Sabbethe genannt, aus dem Geschlecht des seligen Noah. Aber Noah hatte keine Tochter dieses Namens, und so hat man an die babylonische Göttin Sabītu gedacht, die nicht nur denselben Namen trägt wie Sambethe, sondern auch mit Gilgamesch zusammentrifft, als er auf der Weltwanderung zu seinem Urahn, dem Helden der Sintflut, ist. Man hat freilich bisher noch keinen Beweis dafür geliefert, daß sie seine Tochter war oder als solche aufgefaßt werden konnte. Mir scheint das aus folgendem Grunde sicher zu sein: Als Gilgamesch durch den Unterweltstunnel ins Jenseits gelangt ist, stößt er zuerst auf Sabītu, dann auf den Fährmann des Fluthelden und erst zuletzt auf diesen selbst und sein Weib. Wie der Fährmann, so muß auch Sabītu in Beziehung zum Fluthelden gestanden haben; und wenn sie nicht von vornherein seine Tochter war, so mußte sie es jedenfalls hinterher werden. Und daß sie es gewesen oder geworden ist, kann man aus Berossos mit Sicherheit erschließen. Denn nach ihm sind außer dem Fluthelden und seinem Weibe seine Tochter und sein Steuermann ins Jenseits entrückt worden. Und Sabbethe beginnt ihre Weissagung, wie wir es erwarten, mit dem ersten Werk nach der Sintflut, der Erbauung des babylonischen Turmes.

I. Stellenverzeichnis.

Jeremia

Ezechiel

Hosea

Joel

Amos

Griechische und Lateinische Schriftsteller.

Jüdische Quellen.

II. Autorenverzeichnis.

Verzeichnis der Namen und Sachen.

Die Schriften des Neuen Testaments

neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von O. Baumgarten, W. Bousset †, H. Gunkel u. W. Heitmüller †, G. Hollmann, A. Jülicher u. R. Knopf †, F. Koehler, W. Lueken und Joh. Weiß †.

In erster und zweiter Auflage herausgegeben von Joh. Weiß †, in dritter Auflage von W. Bousset † u. W. Heitmüller †. **3. Auflage, 21.—28. Tausend** in vier handl. Bänden, auf holzfreiem Papier. Lex. 8°. 1916—1918.

Gesamtpreis geh. 32,—; geb. in 4 Leinenbänden 44,—; in 2 Halblederbänden 52,—

„Ich kenne kein neues Bibelwerk mit so feinem und tief religiösem Fühlen, mit einer, recht verstanden, so stark positiven Richtung auf Tiefe, auch wo die historische Kritik und Wahrheit ohne Ausweichen und Winkelzüge, offen und ehrlich geltend gemacht wird . . . Ein allgemeineres Studium dieses Bibelwerkes — und seines Gegenstückes für das Alte Testament — würde neue Weiten und Ausblicke für diejenigen öffnen, die wirklich die Absicht haben, einen tieferen Einblick in das Wort der Schrift zu gewinnen und den wirklichen Weg der göttlichen Offenbarung zu erfassen." (Prof. Linderholm, Upsala, 1922.)

Joh. Weiß — Roland Schütz:

Synoptische Tafeln **zu den drei älteren Evangelien und Gegenstücke des vierten Evangeliums.**

Mit Unterscheidung der Quellen in vierfachem Farbendruck. 3. neubearbeitete und erweiterte Auflage 1929. 1,20

Neu hinzugekommen sind die Gegenstücke des vierten Evangeliums. Die Tafeln sind von Auflage zu Auflage immer weiter verbessert, so daß sie ein äußerst brauchbares Hilfsmittel zur schnellen Orientierung darstellen.

Die Schriften des Neuen Testaments

in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt

hergestellt, auf Grund ihrer Textgeschichte von **H. v. Soden.** 2 Teile. 4°. 1902—13. Gesamtpreis (statt 68,—) 60,—; in 4 Halblederbd. 100,—

1. Teil: Untersuchungen. I. Abtlg.: Die Textzeugen. II. Abtlg.: Die Textformen: A. Die Evangelien. III. Abtlg.: Die Textformen: B. Der Apostolos mit Apokalypse. 16*, 2203 S. 36,–. 2. Teil: Text u. Apparat. 28*, 908 S. 1913. 32,—; Halbleder 42,—

Schlüssel zu v. Soden's „Die Schriften des Neuen Testaments". Gegenüberstellung der in v. Soden's Apparat vorkommenden Sigla und der entsprechenden in Gregory's Liste bearbeitet durch Friedrich Krüger. 1927. 8 Seiten Tabellen auf Karton, 4°, zum Einlegen in das Buch gedruckt. 2,—

„Eine handliche Gegenüberstellung, die eine wirkliche Hilfe für Jeden bedeutet, der sich mit dem HIK System abgemüht hat." (Anglican Theological Review 1927, 1.)

Eberhard Nestle's Einführung in das Griech. Neue Test.

4. Aufl., völlig umgearbeitet v. Prof. D. **E. von Dobschütz.** XII, 160 S. u. 20 Handschriftentafeln, davon 8 in Lichtdruck. gr. 8°. 1923. 5,40; geb. 7,20

„Die 4. Auflage ist in der Bearbeitung von E. v. Dobschütz zu einem ganz neuen Buche geworden, und zwar zu einem **pädagogisch vortrefflich angelegten.** Sie stellt im ersten Teil die Textgeschichte dar und behandelt im zweiten die Textkritik, deren Materialien übersichtlich dargestellt werden, und deren Methode an der Hand einzelner Beispiele entwickelt wird." (Archiv f. Religionsgesch. Bd. 24, 1./2.)



Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen